Francis Bacon und seine Nachfolger

Kuno Fischer

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received Oct 1886
Accessions No. 31809. Shelf No.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Francis Bacon und seine Nachfolger.

Digitized by Google

Francis Bacon

und

seine Nachfolger.

Entwicklungsgeſchichte der Erfahrungsphiloſophie.

Von

Kuno Fiſcher.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1875.

Digitized by Google

B1:9
F:

Das Recht der Ueberſetzung iſt vorbehalten.

31509.

Digitized by Google

Vorrede

zur zweiten Auflage.

In der gegenwärtigen Form hat ſich der Umfang dieſes Werks um mehr als das Doppelte vergrößert, während von dem Inhalte der erſten Auflage (1856) kaum mehr als die Hälfte in die zweite übergegangen iſt. Daher habe ich die letztere als eine völlige Umarbeitung bezeichnet.

Zu einer ſolchen Veränderung bewog mich zunächſt die Rückſicht auf mein Werk über die „Geſchichte der neuern Philoſophie". Da hier die Theile, welche Descartes, Spinoza und Leibniz, die Metaphyſiker der vorkantiſchen Zeit, umfaſſen, in der zweiten Auflage ungleich ausführlicher behandelt worden ſind als in der erſten, ſo mußte ich jetzt darauf bedacht ſein, in dieſer erneuten Darſtellung auch Bacon und ſeine Nachfolger, die den philoſophiſchen Entwicklungsgang deſſelben Zeitalters in der entgegengeſetzten Richtung beſtimmt haben, nicht in Rückſtand zu laſſen. Es iſt mir erwünſcht geweſen und ich bin dafür der Verlagshandlung dankbar, daß nun auch in ſeiner äußern Form dieſes Buch mit jenem größern Werke, zu dem es ſachlich gehört, übereinſtimmt.

Digitized by Google

Indessen war die Umarbeitung noch durch Beweggründe gefordert, die in dem Thema selbst lagen. Man hat sich während der letzten Jahre in England, Frankreich und Deutschland sehr viel mit Bacon beschäftigt; die jüngste englische Gesammtausgabe hat durch das überaus reiche und wohlgeordnete biographische Material, das sie bietet, neues Licht über sein Leben verbreitet; die alten Streitfragen über den Werth seiner Person und Lehre sind eifriger als je wieder angefacht und verhandelt, mit lauter Stimme sind beide von der einen Seite unbedingt verherrlicht, von der anderen unbedingt verdammt worden und zwar aus entgegengesetzten Gründen. Nachdem ein solcher Versuch, Bacon zu vernichten und in der Anerkennung der Welt gleichsam auszurotten, zuerst von einem romanischen Schriftsteller, den ultramontan kirchlicher Uebereifer benommen hatte, ausgegangen war, haben wir neuerdings die Ueberraschung erlebt, daß ein deutscher Naturforscher von großem Ansehen zum Heil der Naturwissenschaft für nothwendig fand, eine ähnliche Execution an dem englischen Philosophen vorzunehmen, wobei es nicht an dem Beifall der Hörigen gefehlt hat. Das erstemal sollte Bacon büßen für die Sünden, welche die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts an der Kirche verschuldet, das zweitemal für den Unverstand, womit sich die englischen Landwirthe der heutigen Zeit an der Chemie versündigen; er ist dort als Haupt der Ketzer, hier als Typus der Dilettanten verurtheilt worden, beidemal so, daß die vermeintliche Schuld zugleich aus der Verdorbenheit seines Charakters erklärt wurde.

Unmöglich dürfen solche Vorstellungen von einem Manne, der den Ideengang der neuen Zeit als Führer bestimmt und

Digitized by Google

ſeine Wirkungen durch Jahrhunderte erſtreckt hat, das letzte Wort behalten und das unbeſtochene Urtheil der Nachwelt verwirren. Sie beweiſen nur, daß ſich die Vorurtheile noch nicht gelegt haben, die aus einer trüben und ungründlichen Einſicht wie Nebel emporſteigen, welche den richtigen Anblick des Gegenſtandes hindern und verdunkeln. Sie finden ihre beſte Widerlegung an einer unbefangenen, auch den Mängeln gegenüber unverblendeten Würdigung, gegründet auf eine genaue Kenntniß und Prüfung der Sache. Wenn man Bacon's Zeitalter und Leben wirklich kennt, ſo wird man ſeinen Charakter, ſeine Schuld und Schickſale anders beurtheilen, als durch allerhand moraliſche Phraſen, womit man ſich gern bei dieſer Gelegenheit gütlich thut. Unſere Zeit iſt nicht glücklich in ihren literariſchen Rettungen, die mehr überraſchen wollen, als aufklären; ebenſo wenig gelingt ihr, wie es ſcheint, das entgegengeſetzte Spiel. Wenn man die Aufgabe der Erfahrungsphiloſophie, die Bacon begründet hat, richtig ſieht, ſo wird man unmöglich eine neue Scholaſtik von ihr erwarten; man darf aber auch nicht fordern, daß ihre Arbeit mit den Unterſuchungen der Naturwiſſenſchaft im engern Sinne des Worts einfach zuſammenfällt. Bacon iſt falſch beurtheilt, wenn man ihn unter die Frage ſtellt: was hat er in der Naturwiſſenſchaft geleiſtet? Ich antworte mit der Gegenfrage: was haben die Anderen, wie Hobbes, Locke, Hume in der Naturwiſſenſchaft geleiſtet? Die Erfahrungsphiloſophie iſt darauf gerichtet, die Erfahrung und damit die vorſtellende und erkennende Menſchennatur zum eigenthümlichen Object ihrer Unterſuchung zu nehmen; das iſt in Bacon ſehr deutlich angelegt und wird mit jedem Schritte deutlicher, den die eng-

Digitized by Google

liſche Erfahrungsphiloſophie weiter geht. Dieſer ganze Entwicklungsgang will aus dem Werke Bacon's beurtheilt ſein und die Leiſtung Bacon's aus ihm, denn ſie verhalten ſich, wie Grund und Folge. Ich glaube, daß unter dieſem Geſichtspunkte auch Bacon's hiſtoriſche Stellung ſich dergeſtalt hervorhebt und verdeutlicht, daß ſie nicht mehr, wie Erdmann in ſeinem vortrefflichen „Grundriß der Geſchichte der Philoſophie" ſie noch ſehen will, im Zwielicht der Zeiten erſcheint, ſondern im Aufgange der neuen Zeit. Bacon's Geiſtesthat iſt dieſer Aufgang ſelbſt.

Das iſt alles, was ich als Vorwort zu ſagen habe. Es ſind die Gründe, weshalb ich den Gegenſtand ſo ausführlich behandelt und dieſes Werk in die drei Bücher eingetheilt habe: Bacon's Leben, Lehre, Nachfolger. Der letzte Theil, der in der erſten Auflage das Thema der Schlußabhandlung ausmachte, iſt hier zu einem Buch erweitert worden, das den vorhergehenden nicht blos, wie ich urſprünglich beabſichtigte, als Epilog, ſondern als Ergänzung dient, indem es der Begründung der Erfahrungsphiloſophie deren Fortbildung hinzufügt.

Heidelberg, 1. November 1874.

Kuno Fiſcher.

Inhalt.

Erstes Buch.

Bacon's Leben.

Erstes Kapitel.

Seite

Bacon's geschichtliche Vorbedingungen 3
Die Scholastik in England 5
1. Wilhelm Occam 5
2. Duns Scotus 6
3. Alexander von Hales 7
4. Roger Bacon 9
5. Erigena und Anselmus 11
6. Robertus Pullus. Johannes von Salisbury 13
Die Begründung der neuen Zeit 15
1. Die Renaissance 15
2. Die antiaristotelische Richtung. Petrus Ramus 16
3. Die skeptische Richtung. Montaigne 17
4. Die italienische Naturphilosophie 18
5. Die transatlantischen und astronomischen Entdeckungen ... 19
6. Die kirchliche Reformation 22

Zweites Kapitel.

Das Zeitalter Elisabeth's 24
Die englische Reformation 24
England unter Elisabeth 26
1. Elisabeth's Politik 26
2. Der geistige Aufschwung des Zeitalters 31
3. Bacon 33

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Seite

Bacon unter Eliſabeth ... 36
Vorbemerkungen ... 36
Abkunft und Erziehung ... 39
1. Familie ... 39
2. Cambridge. Reiſe nach Frankreich ... 41
3. Gray's Inn ... 42
4. Bacon und Burleigh ... 43
Laufbahn unter Eliſabeth ... 45
1. Parlamentariſche Wirkſamkeit ... 45
2. Erfolgloſe Bewerbungen ... 51

Viertes Kapitel.

Bacon und Eſſex ... 55
Eſſex' Perſon und Schickſale ... 55
1. Eſſex und Eliſabeth ... 55
2. Statthalterſchaft in Irland ... 58
3. Verſchwörung und Untergang ... 60
Bacon's Verhältniß zu Eſſex ... 62
1. Bacon's Declaration ... 64
2. Bacon's Apologie ... 65
3. Auftreten gegen Eſſex ... 71
Das Ergebniß ... 72

Fünftes Kapitel.

Bacon unter Jakob I. ... 76
Die neue Aera ... 76
1. Der König ... 76
2. Die neue Politik ... 79
Bacon's Stellung ... 82
1. Annäherung an das neue Regiment ... 82
2. Heirath. Aemter und Würden ... 84

Sechstes Kapitel.

Bacon's öffentliche Laufbahn. Der Weg zur Höhe und zum Sturz 88
Die Parlamente unter Jakob vor 1621 ... 88
1. Das erſte Parlament (1604—7) ... 90
2. Das zweite Parlament (1610—11) ... 92
3. Das dritte Parlament (1614) ... 96
Verfolgungen. Coke's Fall ... 101

Digitized by Google

Siebentes Kapitel.

Seite

Bacon's Sturz und letzte Jahre ... 104
Das Parlament von 1621 ... 104
1. Bacon's Denkschrift ... 104
2. Anklage und Verurtheilung ... 106
3. Bacon's Schuld ... 109
Urtheil über Bacon's Verhalten. Sein Ende ... 112

Achtes Kapitel.

Bacon's Werke ... 116
Ueberblick ... 116
1. Bacon als Schriftsteller ... 116
2. Selbstherausgegebene Werke ... 118
3. Nachgelassene Werke ... 120
Das Gesammtwerk und dessen Theile ... 121
Die Hauptwerke und deren Entstehung ... 124
1. Die Encyklopädie ... 124
2. Das neue Organon ... 125
3. Die Encyklopädie und das neue Organon ... 127
Gesammtausgaben ... 128

Zweites Buch.

Bacon's Lehre.

Erstes Kapitel.

Das Ziel der baconischen Philosophie ... 133
Bacon's wissenschaftliche Denkweise ... 133
1. Leben und Wissenschaft ... 133
2. Der baconische Weg ... 135
Das baconische Ziel ... 140
1. Die Wahrheit der Zeit ... 140
2. Die Erfindung ... 141
3. Die Herrschaft des Menschen ... 145
4. Nutzen und Wahrheit. „Die Geburt der Zeit" ... 149

Zweites Kapitel.

Die Erfahrung als Weg zur Erfindung ... 151
Der Ausgangspunkt ... 151
1. Die erste Frage ... 151

Digitized by Google

Seite
2. Die negative Bedingung. Der Zweifel 154
3. Die Idole und deren Arten 159
Die Ausschließung der Idole 162
1. Idola theatri 162
2. Idola fori 164
3. Idola tribus 162

Drittes Kapitel.

Der Weg der Erfahrung 177
Die Aufgabe 177
1. Die wahre Differenz 177
2. Die Formen 179
Der Weg zur Lösung 182
1. Die Tafeln der Instanzen 182
2. Das Beispiel (die Wärme) 184
3. Induction und Deduction 189

Viertes Kapitel.

Die Methode der Induction 193
Die negativen Instanzen 193
Das Experiment 200

Fünftes Kapitel.

Die prärogativen Instanzen als Hülfsmittel der Erkenntniß ... 211
Neue Hülfsmittel 211
1. Bacon's Mängel 211
2. Die letzte Aufgabe des Organons 215
Die prärogativen Instanzen 217
1. Mangel der Methode 217
2. Die baconische Anordnung 220
3. Die beschleunigte Induction 224

Sechstes Kapitel.

Die baconische Lehre gegenüber der früheren Philosophie 237
Die Entgegensetzung des Alten und Neuen 239
1. Das Ziel 239
2. Die Grundlage 241
3. Die Wege 244

Digitized by Google

Seite

Bacon's Stellung zu den alten Philosophen 248
1. Verhältniß zu Aristoteles 248
2. Verhältniß zu Plato 256
3. Verhältniß zu Demokrit und zur alten Naturphilosophie .. 262

Siebentes Kapitel.

Die baconische Philosophie in ihrem Verhältniß zur Poesie ... 269
Bacon's Poetik 269
1. Philosophie und Mythologie 269
2. Die Dichtung als Allegorie 270
3. Bacon's Erklärungsart 277
Das griechische und römische Alterthum. Bacon und Shakspeare 283

Achtes Kapitel.

Organon und Encyklopädie 293

Neuntes Kapitel.

Die baconische Encyklopädie 302
Einleitung 302
1. Die Vertheidigung der Wissenschaft 302
2. Das Lob der Wissenschaft 306
3. Die Vorfrage 307
Eintheilung. Die Weltbeschreibung 309
1. Naturgeschichte 310
2. Literaturgeschichte 311
3. Staatengeschichte 314
Welterkenntniß 318
1. Eintheilung 318
2. Fundamentalphilosophie 319
3. Theologie und Philosophie 322

Zehntes Kapitel.

Kosmologie. A. Naturphilosophie 327
Die Aufgaben der Naturphilosophie 328
1. Theoretische und praktische 328
2. Physik und Metaphysik 329
3. Mechanik und natürliche Magie 335
4. Mathematik 338

Digitized by Google

Elftes Kapitel.

Seite

Kosmologie. B. Anthropologie 341
Die Aufgaben der Anthropologie 341
1. Eintheilung. Vorbetrachtung 341
2. Somatologie. Medicin 344
3. Pſychologie 350

Zwölftes Kapitel.

Die Logik als Lehre vom richtigen Verſtandesgebrauch 355
Logik im Allgemeinen 355
1. Verſtand, Wille, Phantaſie 355
2. Werth und Eintheilung der Logik 356
Die logiſchen Künſte 358
1. Erfindungskunſt 358
2. Gedankenkunſt 360
3. Gedächtnißkunſt 362
4. Darſtellungskunſt 365
a) Charakteriſtik 365
b) Grammatik 366
c) Rhetorik 370
d) Beredſamkeit 371

Dreizehntes Kapitel.

Sittenlehre 377
Aufgabe der Sittenlehre 377
Die Lehre vom Guten 378
1. Grade des Guten 378
2. Arten des Guten 379
3. Das Einzelwohl 381
4. Das Geſammtwohl 383
Die Sittencultur 385
1. Das ſittliche und leibliche Wohl 385
2. Die ſittliche Geſundheit 386
3. Charaktere 388
4. Affecte 389
5. Bildung 390

Vierzehntes Kapitel.

Geſellſchaftslehre 393

Digitized by Google

Funfzehntes Kapitel.

Seite
Die baconiſche Philoſophie in ihrem Verhältniß zur Religion . 401
Bacon's Stellung zur Religion 401
1. Trennung von Religion und Philoſophie 401
2. Die theoretiſchen Geſichtspunkte 410
3. Die praktiſchen Geſichtspunkte 413
4. Die politiſchen Geſichtspunkte 416
Aberglaube und Frömmigkeit 420

Sechzehntes Kapitel.

Bacon und Joſeph de Maiſtre 427

Siebzehntes Kapitel.

Bacon und Bayle. Die religiöſe Aufklärung 441

Achtzehntes Kapitel.

Die baconiſche Philoſophie in ihrem Verhältniß zur Geſchichte und Gegenwart. Bacon und Macaulay 463

Neunzehntes Kapitel.

Liebig gegen Bacon 486
Die Streitſache 486
1. Liebig's Angriff 486
2. Liebig und Sigwart 489
Liebig's Einwürfe 491
1. Neue Beweiſe gegen Bacon's Geſinnung 491
2. Neue Art, Bacon zu überſetzen 494
3. Bacon's Dilettantenruhm 497
4. Das Urtheil über Bacon's Methode 498
5. Unterſchied zwiſchen Liebig und Bacon 502

Drittes Buch.

Bacon's Nachfolger.

Erſtes Kapitel.

Die Fortbildung der baconiſchen Philoſophie 509
Die baconiſche Philoſophie als Empirismus 509
Entwicklungsgang des Empirismus 511

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Seite

Der Naturalismus: Thomas Hobbes. A. Das Verhältniß von Natur und Staat ... 517
Hobbes' Aufgabe und Zeitalter ... 517
Lösung der Aufgabe ... 520
1. Die Grundlage ... 520
2. Natur und Staat ... 525
3. Die absolute Staatsgewalt ... 526

Drittes Kapitel.

B. Das Verhältniß von Staat und Kirche ... 534
Aufgabe ... 534
Lösung ... 536
1. Die natürliche Religion ... 536
2. Die Staatsreligion oder Kirche ... 538
3. Die christliche Kirche ... 540

Viertes Kapitel.

Der Sensualismus: John Locke. A. Die Wahrnehmung und deren Objecte. Die Elementarvorstellungen ... 545
Locke's Aufgabe und Zeitalter ... 545
Lösung der Aufgabe ... 554
1. Ursprung der Vorstellungen ... 554
2. Sensation und Reflexion. Die Elementarvorstellungen ... 557
3. Die primären und secundären Qualitäten ... 560

Fünftes Kapitel.

B. Der Verstand und dessen Objecte. Die zusammengesetzten Vorstellungen ... 565
Die Stufen der Wahrnehmung ... 565
1. Gedächtniß ... 566
2. Urtheil ... 568
3. Verstand ... 568
Die zusammengesetzten Vorstellungen ... 570
1. Die Modi ... 571
2. Die Substanzen ... 581
3. Die Relationen ... 583

Digitized by Google

Sechstes Kapitel.

Seite

C. Werth und Gebrauch der Vorstellungen und Worte 588
Die Geltung der Vorstellungen 588
1. Klarheit 588
2. Objectivität (Realität, Angemessenheit, Richtigkeit) 589
3. Association 592
Die Geltung der Worte 592
1. Die kritische Frage 592
2. Real- und Nominalwesen 594
3. Gattungen und Arten als Nominalwesen 596
4. Die Partikeln 597
Der Gebrauch der Worte 598
1. Die Unvollkommenheit der Sprache 598
2. Der Misbrauch der Sprache 599

Siebentes Kapitel.

D. Die menschliche Erkenntniß. Vernunft und Glaube 602
Die Erkenntniß 602
1. Arten, Grade, Umfang 602
2. Traum und Wirklichkeit 606
3. Wahrheit und Grundsätze 608
4. Die Erkenntniß der Dinge 610
5. Das Dasein Gottes 612
Erkenntniß und Glaube. Vernunft und Offenbarung 615
1. Wahrheit und Wahrscheinlichkeit 616
2. Vernunft 619
3. Glaube und Offenbarung 622

Achtes Kapitel.

Gesammtresultat der locke'schen Lehre und deren Anwendung auf Wissenschaft, Religion, Staat, Erziehung 626
Das wissenschaftliche Gesammtresultat 626
1. Eintheilung der Wissenschaften 626
2. Wissenschaftliche Aufgaben. Locke und Bacon 627
3. Die psychologische Frage. Condillac, Berkeley, Hume ... 628
4. Die metaphysische Frage. Kant und Herbart 632
Religionslehre. Gegensatz zwischen Locke u. Hobbes. Die Aufklärung 634
1. Vernunftmäßigkeit des Christenthums 635
2. Grundsatz der Toleranz. Trennung von Kirche und Staat 636

Digitized by Google

Seite
Staatslehre ... 638
1. Naturzuſtand und Vertrag ... 639
2. Der Staat und die Staatsgewalten ... 640
3. Die Trennung der Staatsgewalten ... 643
Erziehungslehre ... 643
1. Locke und Rouſſeau ... 643
2. Die Erziehung als Entwicklung ... 645
3. Die Entwicklung der Individualität. Das ſociale Ziel ... 646
4. Die Privaterziehung und der Erzieher ... 648
5. Die Bedeutung des Spielens ... 649
6. Der Anſchauungsunterricht und der pädagogiſche Realismus 650

Neuntes Kapitel.

Die Fortbildung der locke'ſchen Lehre ... 653
Die ſenſualiſtiſchen Hauptprobleme ... 653
1. Die Wahrnehmungsvermögen. Senſation und Reflexion . 654
2. Die Wahrnehmungsobjecte. Primäre u. ſecundäre Qualitäten 657
3. Subſtantialität und Cauſalität der Dinge ... 659
Der Entwicklungsgang des Senſualismus ... 660
1. Die Standpunkte ... 660
2. Die Zeitfolge ... 661
3. Zeitalter und Charakter des Materialismus ... 663

Zehntes Kapitel.

Die engliſch-franzöſiſche Aufklärung ... 668
Der Deismus ... 668
1. Die engliſchen Deiſten ... 668
2. Bolingbroke ... 674
3. Voltaire ... 678
Die Moralphiloſophie ... 682
1. Die engliſchen Moraliſten ... 682
2. Mandeville ... 686
3. Helvetius ... 687
J. J. Rouſſeau ... 688

Elftes Kapitel.

George Berkeley ... 694
Berkeley's Stellung ... 694
1. Verhältniß zu Locke und Malebranche ... 694
2. Vorläufer. Norris und Collier ... 697
Lebensumriß ... 698

Digitized by Google

Zwölftes Kapitel.

Seite

Berkeley's Idealismus ... 702
Die Grundfrage der Einleitung ... 702
1. Locke's Widerspruch ... 702
2. Berkeley's Nominalismus. Die Unmöglichkeit abstracter Ideen 703
3. Die Geltung allgemeiner Ideen. Die Einzelvorstellungen 705
Die Wirklichkeit der Ideen ... 707
1. Die primären Eigenschaften als Ideen ... 707
2. Die Dinge als Ideen ... 709
3. Ideen und Geister ... 711
4. Die Ideen als vermeintliche Abbilder der Dinge ... 712
5. Materialismus und Skepticismus ... 713
6. Nothwendigkeit des Idealismus. Die Welt in Gott ... 714
7. Die Ideen als Dinge. Berkeley's Realismus ... 716
Die Einwürfe und deren Widerlegung ... 718
1. Chimären und Sinnestäuschungen. Berkeley und Copernikus 718
2. Der Schein des Absurden ... 720
Berkeley's Erkenntnißlehre ... 722
1. Die Erkenntnißobjecte. Die Ordnung der Dinge, das Buch der Welt ... 722
2. Die mechanische Naturerklärung ... 725
3. Geister und Gott. Die religiöse Philosophie (Theodicee) 727
4. Das skeptische Resultat ... 729

Dreizehntes Kapitel.

David Hume ... 730
Hume's Aufgabe und Standpunkt ... 730
1. Die Vorgänger ... 730
2. Erfahrungsphilosophie und Erfahrung ... 733
Leben und Schriften ... 736
Das Hauptwerk und die Essays ... 743

Vierzehntes Kapitel.

Hume's Skepticismus. A. Stellung der Probleme ... 746
Die Vorstellungen und deren Ursprung ... 746
1. Impressionen und Ideen ... 746
2. Glaube und Einbildung ... 747
3. Sensation und Reflexion. Gedächtniß und Einbildung ... 749
4. Die Gesetze der Association ... 750

Digitized by Google

Seite

Erkenntnißobjecte und Erkenntnißproblem 752
1. Dinge (Objecte) und Vorstellungen (Eindrücke) 752
2. Raum und Zeit 754
3. Die Vorstellungsverhältnisse 755
4. Das Erkenntnißproblem 756

Funfzehntes Kapitel.

Hume's Skepticismus. B. Lösung der Probleme 760
Die Idee der Causalität 760
1. Die Causalität als Grund der Erfahrung 760
2. Die Quelle des Kraftbegriffs 762
3. Die Erfahrung als Grund der Causalität 763
Die Idee der Substanz 767
1. Richtigkeit der bisherigen Lehre. Das Problem 767
2. Auflösung. Die Illusion der Einbildung 769
3. Identität und Substantialität des Ich 771
4. Einbildung und Vernunft 774
Gewohnheit und Geschichte 775

Schluß.

Erfahrungsphilosophie und Glaubensphilosophie. Hamann und Jacobi 780
Erfahrungsphilosophie und natürliche Erfahrung. Die schottische Schule 781
Erfahrungsphilosophie und kritische Philosophie. Hume und Kant 784

Berichtigungen.

Seite 88 Zeile 5 v. o. statt: 1162 lies: 1621
» 319 » 5 v. u. st.: von l.: vor
» 405 » 6 v. u. st.: vernünftig l.: unvernünftig

Erſtes Buch.

Bacon's Leben.

Erſtes Kapitel.

Bacon's geſchichtliche Vorbedingungen.

„Die Wahrheit iſt die Tochter der Zeit“: dieſes baconiſche Wort gilt von jedem philoſophiſchen Syſtem, welches die Geiſter ergriffen, bewegt und der denkenden Weltanſchauung eine geordnete und herrſchende Form gegeben hat. Aber nicht jeder Philoſoph iſt ſich dieſer Abhängigkeit ſo deutlich bewußt geweſen als Bacon, nicht jede Philoſophie trägt dieſen ihren zeitgemäßen Charakter ſo ausgeſprochen und offen an der Stirn als die ſeinige. Sobald wir ihn hören, ſind wir belehrt, aus welchen Bedingungen des Zeitalters er ſeine Aufgabe ſchöpft, auf welcher Höhe der Zeit ſeine Philoſophie entſpringt, welches Ziel ſie ſich ſetzt und in welcher herrſchenden Zeitrichtung ſie ihren Lauf nimmt.

Wie dieſe Aufgabe in dem geſchichtlichen Gange der Dinge allmälig heranreift, ſoll in der Kürze, welche die Einleitung fordert, gezeigt werden. Die Entwicklungsgeſchichte der Scholaſtik und deren Auflöſung, der Bruch mit der mittelalterlichen Philoſophie und der Uebergang zu einer neuen Weltbildung, die Begründung der letztern durch das Zuſammenwirken reformatoriſcher Kräfte auf allen Gebieten des geiſtigen Lebens: das ſind die Bedingungen, die das Zeitalter Bacon's hinter

ſich hat und deren nothwendige und zeitgemäße Frucht eben die Aufgabe iſt, die er ergreift. Wenn man die letztere, die ſo einfach zu ſein und dem menſchlichen Geiſte ſo nahe zu liegen ſcheint, daß er ſie mit dem erſten Griff in der Hand hat, als ein geſchichtliches Product betrachtet, als ſolches durchdenkt und in ihre Factoren auflöſt, ſo wird man finden, daß in der chriſtlichen Cultur der abendländiſchen Welt eine lange Reihe von Entwicklungsſtufen zurückgelegt ſein wollten, bevor die Philoſophie mit völliger Klarheit den Standpunkt einnehmen konnte, von dem aus Bacon frühzeitig ſeine höchſte Lebensaufgabe ſah. Er wurzelt in dem Zeitalter der Eliſabeth, welches ſich auf die Reformation gründet, die ſelbſt auf dem Wege der Renaiſſance von dem Mittelalter herkommt. Daher ſind die Scholaſtik, die Renaiſſance, die Reformation die geſchichtlichen Vorbedingungen Bacon's, deſſen geſchichtliches Lebenselement ſelbſt das Zeitalter der Eliſabeth iſt.

In dem Entwicklungsgange der Scholaſtik gibt es kaum eine Forderung, die nicht in England erfüllt worden wäre, kaum einen wichtigen, zur Fortbewegung der ſcholaſtiſchen Aufgaben nothwendigen Poſten, der nicht hier die bahnbrechende Kraft oder den günſtigen Boden gefunden. Um auf der großen geſchichtlichen Heerſtraße zu Bacon zu gelangen, kann man durch die ganze mittelalterliche Welt faſt ohne Abſprung ſeinen Weg durch England nehmen.

Ich werde dieſen langen Weg jetzt nicht an dem Leitfaden der Geſchichte durchmeſſen, ſondern aus dem Zeitpunkte Bacon's darauf zurückblicken und aus ſeiner Aufgabe ſelbſt, indem ich ſie in ihre Elemente auflöſe, die geſchichtlichen Vorausſetzungen erkennen, die ihr von der ſcholaſtiſchen Seite her geſtellt waren.

I.

Die Scholastik in England.

1. Wilhelm Occam.

Es giebt einen Punkt, in welchem die mittelalterliche und neuere Philosophie, die scholastische und baconische, sich unmittelbar berühren, wie es einen andern giebt, worin beide einander völlig widerstreiten. Ich werde zuerst den Berührungspunkt hervorheben, in dem die baconische Lehre wie das einfache, nothwendige und nächste Ergebniß der scholastischen erscheint.

Denn die Scholastik mußte von sich aus und in dem folgerichtigen Gange ihres eigenen Geistes zu der Einsicht kommen, daß es eine menschliche oder natürliche Erkenntniß der Glaubenswahrheiten nicht gebe, daß alle menschliche Erkenntniß durch Begriffe stattfinde, die selbst nicht real, sondern blos mental, nicht Dinge, sondern blos Zeichen oder „Termini" für die Dinge, daß die Universalien nicht real, also die Realien nicht universell, sondern individuell seien, daß sich demnach der menschlichen Erkenntniß keine andern Objecte bieten als die einzelnen Dinge, die sinnlichen Erscheinungen in und außer uns, daher die Erkenntniß selbst nur bestehen könne in der Wahrnehmung und Erfahrung. Die Scholastik mündet in den Satz: „universalia sunt nomina"; sie gestaltet sich zur nominalistischen Denkweise, die das menschliche Wissen vom Glauben trennt, auf die weltlichen Dinge hinweist, auf das Gebiet und den Weg der Erfahrung. In Rücksicht der theologischen Erkenntniß ist diese Scholastik schon verneinend und skeptisch, in Rücksicht der philosophischen ist sie schon empiristisch, sie ist beides von Grund aus.

Dieſe nominaliſtiſche oder terminiſtiſche Richtung bildet die letzte Entwicklungsform der Scholaſtik: das Zeitalter, in dem ſie zur entſcheidenden Geltung kommt, iſt das 14. Jahrhundert, der Mann, der ſie ſiegreich eingeführt und gewaltig gemacht hat, iſt der Engländer Wilhelm Occam.

2. Duns Scotus.

Der Nominalismus iſt davon durchdrungen, daß Glaube und Wiſſen getrennt werden müſſen, und beweiſt die Nothwendigkeit dieſer Trennung aus der Natur unſerer Begriffe. Die Trennung iſt doppelſeitig. Sie iſt die Freilaſſung der Philoſophie aus der Botmäßigkeit des Glaubens und damit der erſte nothwendige Schritt zu deren Erneuerung: in dieſem Sinne wird die Trennung angenommen und vollzogen von Seiten der Philoſophie. Dagegen wird von der theologiſchen Seite alles Gewicht gelegt in die Befreiung des Glaubens von den Bedingungen der menſchlichen Erkenntniß, von dem Joch der logiſchen Beweiſe. Die Philoſophie möge ſich verweltlichen, der Glaube will ſich entweltlichen, die Kirche ſoll es. Ihm gilt das Reich der göttlichen Dinge, zu welchem die Kirche gehört, als die höchſte und abſolute Wirklichkeit, vollkommen überſinnlich und übernatürlich, nicht anders als gläubig erfaßbar. Hier läuft die Grenzlinie. Dieſſeits das menſchliche Wiſſen mit ſeinem auf die ſinnlichen und natürlichen Dinge beſchränkten Geſichtskreis, jenſeits die unerforſchliche Welt des Glaubens und der Offenbarung.

In dieſem theologiſchen Geiſt der entſchiedenſten Glaubensbejahung, in dieſem kirchlichen Eifer für die Unabhängigkeit, Unbedingtheit und Reinheit des Glaubens erklärt und begründet die Scholaſtik die Abtrennung deſſelben von der Philoſophie.

Wären die Glaubenswahrheiten erkennbar und demonſtrabel, ſo wäre in den göttlichen Dingen eine jeder Willkür entrückte Nothwendigkeit, alles Anchandersſeinkönnen wäre aufgehoben, der göttliche Wille handelte nicht frei, nicht unbedingt oder indeterminirt, es gäbe dann keine unbeſchränkte grundloſe Willkür Gottes, welche nach der Richtſchnur auguſtiniſcher Denkweiſe der chriſtliche Glaube fordert. Die grundloſe Willkür Gottes und überhaupt die Willensfreiheit geſetzt: ſo folgt die Unbegreiflichkeit der göttlichen Dinge, die Unerkennbarkeit und Uebernatürlichkeit aller Glaubensobjecte, alſo die Nothwendigkeit der Trennung von Glauben und Wiſſen, Theologie und Philoſophie, das Unvermögen einer Erkenntniß des wahrhaft Wirklichen aus menſchlichen Begriffen, die Unwirklichkeit und blos terminiſtiſche Geltung der letztern, mit einem Wort die nominaliſtiſche Denkweiſe. Es iſt der ſcholaſtiſche Indeterminismus, der dem Nominalismus vorausgeht und Bahn bricht. Einer der ſcharfſinnigſten Köpfe des geſammten theologiſchen Mittelalters, der ſich den Namen des „Doctor subtilis“ mit Recht verdient hat, legt in den Indeterminismus den Schwerpunkt der Scholaſtik: der Lehrer Occam's, der britiſche Franciscanermönch Duns Scotus. Er ſteht auf dem Uebergange vom 13. ins 14. Jahrhundert und bildet den Endpunkt des ariſtoteliſchen Realismus, der die herrſchende Geiſtesrichtung des 13. Jahrhunderts ausmacht.

3. Alexander von Hales.

Das indeterminiſtiſche Syſtem widerſtreitet dem determiniſtiſchen und ſetzt daher das letztere voraus. Hier iſt der bewegende Grund des Gegenſatzes zwiſchen Duns Scotus und Thomas Aquinas. In dem thomiſtiſchen Syſtem gipfelt die

kirchliche Scholastik, die im hierarchischen Glaubensintereſſe auch die logiſche Feſtigkeit des kirchlichen Lehrgebäudes, zu dieſem Zwecke die Vereinigung von Glauben und Wiſſen, darum die Herrſchaft der dogmatiſchen Theologie, den Dienſt der Philoſophie fordert. Wie die Kirche jenes Zeitalters die Welt nicht ausſchließt, ſondern beherrſchen, ſich unterordnen und einverleiben will, ſo ſoll dieſes Verhältniß ſich auch in dem theologiſch-philoſophiſchen Zeitbewußtſein abſpiegeln. Die göttlichen und natürlichen Dinge wollen als eine Ordnung, als ein Ganzes gefaßt, das Reich der Gnade und das der Natur dergeſtalt miteinander verbunden werden, daß die Natur als die Vorſtufe der Gnade, die natürlichen Ordnungen als die Anlage gleichſam zu den ſacramentalen, dieſe letztern als Ziel und Vollendung jener erſcheinen. Wozu die Menſchheit von Natur angelegt und beſtimmt iſt, das entfaltet und erfüllt ſich als Kirche: dies iſt der Grundgedanke, der im Einverſtändniß mit der Idee der mittelalterlichen, römiſch-katholiſchen Weltordnung das thomiſtiſche Syſtem trägt und durchdringt. Daher muß dieſes Syſtem die Ordnungen des natürlichen, menſchlichen, bürgerlichen und kirchlichen Lebens als durchgängig beſtimmt anſehen und die ganze Welt als ein Stufenreich, das nach göttlicher feſtgeordneter Willensrichtſchnur durch Natur und Staat emporſteigt zur Kirche.

Zur Ausbildung dieſes theologiſchen Determinismus, dieſes ſcholaſtiſchen Naturſyſtems iſt, wie man ſieht, der Begriff der Entwicklung durchaus nothwendig, wie denſelben die ariſtoteliſche Philoſophie vorbildlich gemacht, in ihrer Metaphyſik begründet und in den verſchiedenen Zweigen der Erkenntniß durchgeführt hatte. So iſt die Scholaſtik von einer Aufgabe erfüllt, die an der Hand und gleichſam in der Schule des

Ariſtoteles gelöſt ſein will, mit Hülfe einer weit umfaſſendern Kenntniß ſeines Syſtems, als das frühere Mittelalter gehabt. Die Vermittler ſind die arabiſchen Philoſophen. Von hier aus nimmt das 13. Jahrhundert die Richtung des ariſtoteliſchen Realismus, deſſen ſyſtematiſche Arbeit mit Albert dem Großen beginnt und in Thomas Aquinas ihren Höhepunkt erreicht.

Unter den erſten Kennern der arabiſch-ariſtoteliſchen Philoſophie, die dem Jahrhundert vorleuchten, iſt der engliſche Franciscaner Alexander von Hales.

4. Roger Bacon.

Das ſcholaſtiſch-ariſtoteliſche Entwicklungsſyſtem, das in Thomas die höchſte kirchliche Anerkennung gewinnt und bis heute die römiſche Kirchenphiloſophie vorſtellt, bietet zwei weſentliche Angriffspunkte: ſein determiniſtiſcher Charakter widerſtreitet dem Begriff der grundloſen Willkür Gottes, ſein formaliſtiſcher Charakter widerſtrebt dem Bedürfniß wirklicher Naturerkenntniß. Iſt einmal das Reich der Natur eingeführt in das theologiſche Syſtem der Kirchenlehre und anerkannt als berechtigt in der Ordnung der Dinge, ſo entſteht hier eine Aufgabe, die ſchon innerhalb der Scholaſtik den naturwiſſenſchaftlichen Erkenntnißtrieb aufregt und weckt. Wenn in dem göttlichen Weltplan die natürlichen Dinge ihre eigene Stelle haben und in ihrer Weiſe mitwirken zur Erfüllung des göttlichen Zwecks, ſo muß doch gefragt werden: worin dieſe ihre eigenthümliche Wirkungsweiſe beſteht? Der Endzweck der Dinge will theologiſch erkannt werden, ihre Wirkungsart phyſikaliſch. Die theologiſche Einſicht gründet ſich auf Offenbarung, die phyſikaliſche auf Entdeckung. Der naturwiſſen-

ſchaftliche Geiſt, der in der ariſtoteliſchen Lehre lebt und die arabiſchen Philoſophen angezogen hat, fängt an, wie vereinzelt es immer iſt, ſich in der Scholaſtik des 13. Jahrhunderts zu rühren und im Widerſtreit mit den theologiſchen Autoritäten des Zeitalters und dem ſcholaſtiſchen Formalismus das Erkenntnißbedürfniß auf die concreten Wiſſenſchaften, auf Kenntniß der Sprachen, Erforſchung der Naturgeſetze, phyſikaliſche Experimente zu richten. Es iſt die erſte mächtige Regung des Realismus im Sinne der neuern Zeit. Der engliſche Franciscanermönch Roger Bacon iſt von dieſem Zuge erfaßt und giebt in ſeinem „Opus majus" davon ein merkwürdiges und in ſeiner Art einziges Zeugniß. Er möchte zum Heil der Kirche und zum Beſten der Theologie der Scholaſtik vermöge naturwiſſenſchaftlicher Erkenntniß einen neuen philoſophiſchen Geiſt einflößen im entſchiedenen Gegenſatz zu dem herrſchenden Geiſt. Die großen Theologen ſeines Zeitalters erklärt er für falſche Philoſophen; ihm gelten Ariſtoteles, Avicenna und Averroes mehr als Alexander, Albertus und Thomas.

Zwei einander entgegengeſetzte Mächte widerſtreiten dem thomiſtiſchen Syſtem: die grundloſe Willkür Gottes und das Naturgeſetz der Dinge. Auf jene beruft ſich Duns Scotus, auf dieſes Roger Bacon. Von Scotus führt der Weg durch die Trennung von Glauben und Wiſſen zum Nominalismus Occam's, zur Verweltlichung der Philoſophie; Roger Bacon erſcheint, als ob von ihm aus geradenwegs in wenigen Schritten die Schwelle der neuern Philoſophie zu erreichen wäre, als ob er der unmittelbare Vorläufer von Francis Bacon hätte ſein können; ſein „Opus majus" erſcheint wie ein Wegweiſer zur „Instauratio magna". So iſt es nicht. Duns Scotus war die reife Frucht ſeines Zeitalters, Roger Bacon

eine unreife, die keinen fortwirkenden Samen trug. In ihm mischte sich genialer Wissensdrang mit abenteuerlicher Neuerungssucht, und der Blick auf die Probleme trübte sich durch den prahlerischen Affect, sie gelöst zu haben. Bacon kannte diesen seinen merkwürdigen Namensgenossen mehr aus dem Ruf als den Werken desselben, er sah in ihm den Typus eines erfindungslustigen, aber noch im Dunkel tappenden Geistes und citirte in seiner „historia vitae et mortis" mit ungläubiger Miene ein paar Fälle aus Roger Bacon's Abhandlung „von der bewunderungswürdigen Macht der Kunst und Natur", vielleicht die einzige Schrift jenes Mönchs, die Bacon gekannt hat. Das Hauptwerk war im Zeitalter unsers Philosophen noch nicht veröffentlicht. Man hat die Lehren beider über die Hindernisse der menschlichen Erkenntniß miteinander verglichen und ohne Grund gemeint, daß das „Opus majus" mit seinen vier „offendicula" der Erkenntniß dem „Novum Organon" bei der Lehre von den vier „idola" zum Vorbilde gedient habe.

5. Erigena und Anselmus.

Blicken wir zurück bis in die ersten Zeiten der Scholastik, deren Grundaufgabe war, die christlichen Glaubenswahrheiten zu beweisen, einleuchtend und verständlich, lehr- und lernbar, mit einem Worte schulgerecht zu machen. Auf dem Schauplatz einer neuen aus dem Chaos der Völkerwanderung hervorgegangenen Welt, deren Erziehung und Bildung zunächst ganz in der Hand der Kirche lag, war diese Aufgabe nothwendig, zeitgemäß und durchaus praktisch. Die Philosophie praktisch verwerthen, heißt in jener Zeit, sie der Kirche dienstbar, durch sie die Kirchenlehre schulgerecht machen. Zur correcten Lösung dieser Aufgabe ist die dogmatische und logische Richtschnur vorgezeichnet. Die

Glaubenswahrheiten wie die Kirche ſelbſt beanſpruchen die höchſte und alleinige Realität. Wäre die Menſchheit nur in den einzelnen Menſchen wirklich, ſo wäre der Glaubensſatz von dem Falle der Menſchheit in Adam, von der Erlöſung der Menſchheit in Chriſtus, ſo wären dieſe beiden kirchlichen Cardinallehren von der Erbſünde und Erlöſung nichtig. Wäre die Geltung der Kirche abhängig und bedingt von dem Willen der Einzelnen, ſo wäre ſie nicht das Reich der Gnade, was ſie im Glauben jener Zeit iſt und ſein ſoll. Daher iſt es im Urſprung und im erſten Verlauf der Scholaſtik nicht blos eine logiſche Ueberlieferung, ſondern eine praktiſch gültige und religiös motivirte Ueberzeugung, ohne welche die Kirche ihre eigene Realität nicht verificiren kann: daß die Gattungen oder Univerſalien an und für ſich wirklich ſind, unabhängig von den einzelnen Dingen. „Universalia sunt realia, universalia ante rem“: dieſer platoniſche Realismus durchdringt die Denkweiſe der erſten ſcholaſtiſchen Zeitalter und herrſcht auf der Höhe des 12. Jahrhunderts.

Zwei Anfänge, zwiſchen denen ein trübes und barbariſch verwildertes Zeitalter, das 10. Jahrhundert, liegt, hat die Scholaſtik zur platoniſchen Begründung der Kirchenlehre gemacht, das erſte mal im Widerſtreit mit der Kirchenlehre und darum erfolglos und unpraktiſch, das zweite mal im Einklange und darum ſiegreich: im 9. Jahrhundert in der karolingiſchen Welt durch den Briten Johannes Scotus Erigena, dann im Zeitalter Gregor's VII. durch einen Italiener von Geburt, der zum erſten Kirchenfürſten Englands emporgeſtiegen war, den Erzbiſchof Anſelm von Canterbury.

Von hier aus nimmt die Scholaſtik ihren ununterbrochenen Entwicklungsgang und nähert ſich in den Theologen Frank-

reichs, eine Reihe von Zwiſchen- und Uebergangsformen ausbildend, dem ariſtoteliſchen Realismus des 13. Jahrhunderts.

6. Robertus Pullus. Johannes von Salisbury.

Indeſſen bedarf die Scholaſtik, um nicht in einem Begriffsformalismus zu veröden, des praktiſchen und religiöſen Gegengewichts, geſchöpft aus den realen Intereſſen des kirchlichen und den frommen Bedürfniſſen des religiöſen Lebens. Es giebt außerdem noch ein ſehr nützliches Geſchäft, wodurch der logiſch geſchulte Geiſt eine lehrhafte und praktiſche Anwendung findet, ich meine die Anwendung deſſelben auf das geſammte Material des kirchlichen und theologiſchen Wiſſens, das nur dadurch bemeiſtert werden kann, daß es geordnet, überſichtlich gemacht, ſummariſch zuſammengefaßt wird.

Das religiöſe Gegengewicht gegen die ſcholaſtiſche Gelehrſamkeit iſt die Myſtik; das praktiſche gegen den ſcholaſtiſchen Formalismus iſt das reale Leben der Kirche, ihre Politik, Machtſtellung und Herrſchaft, ihre allſeitige, der Erfahrung und den öffentlichen Intereſſen zugewendete, nicht blos ſchulgerechte, ſondern praktiſche und concrete Weltbildung. Die ordnende Bewältigung des kirchlichen und theologiſchen Lehrinhalts, die Herſtellung ſolcher ſcholaſtiſcher Organa iſt das Geſchäft der Summiſten.

An der Myſtik des Mittelalters nimmt England ſeinen Antheil, aber nicht in erſter Reihe. Dagegen ſteht an der Spitze der Summiſten der Engländer Robertus Pullus, und auf eine einzige Art verkörpert ſich der Geiſt der praktiſch-kirchlichen Intereſſen gegenüber dem ſcholaſtiſchen Formalismus in dem Engländer Johannes von Salisbury, der

von allen Seiten her das praktiſche Moment gegen das blos doctrinäre hervorhebt: die realen Wiſſenſchaften gegen die blos formalen, das Quadrivium gegenüber dem Trivium, die Rhetorik gegenüber der Logik, Cicero gegen Boëthius, die ariſtoteliſche Logik und Analytik gegen die dürftige, auf den engſten und unergiebigſten Theil des Organon eingeſchränkte logiſche Bildung des bisherigen Mittelalters; er betont die thätige Religioſität und die Weltintereſſen der Kirche gegen eine unfruchtbare, in leere Spitzfindigkeiten und Wortgefechte entartete Schulgelehrſamkeit. Was die Scholaſtik, kirchlich gebunden wie ſie war, von praktiſcher Denkweiſe entfalten konnte, iſt von dieſem Kopfe umfaßt und zur Geltung gebracht worden. Er bekämpft die Schule aus dem Standpunkt des Lebens.

Es ſind ſieben Jahrhunderte von Erigena zu Bacon. Man kann in der britiſchen Welt den Fortſchritt der ſcholaſtiſchen Entwicklungsformen bis zu dem Punkte verfolgen, wo die Philoſophie aus dem Kreiſe und der Herrſchaft der kirchlichen Theologie heraustritt und ihrer eigenen Erneuerung zuſtrebt. Dabei läßt ſich bemerken, wie auch in der Scholaſtik überall der praktiſche und zeitgemäße Charakter ſich in England hervorthut und zur Geltung bringt: Anſelmus von Canterbury der erſte kirchlich correcte Begründer der ſcholaſtiſchen Theologie, Robertus Pullus der erſte Summiſt, Johannes von Salisbury der erſte und in ſeiner Art einzige Repräſentant praktiſch-ſcholaſtiſcher Weltbildung, Alexander von Hales unter den erſten Kennern der arabiſch-ariſtoteliſchen Philoſophie, Roger Bacon der erſte ſcholaſtiſche Naturphiloſoph, Duns Scotus der erſte ſcholaſtiſche Indeterminiſt und Individualiſt, endlich Wilhelm Occam der ſiegreiche Erneuerer, „venerabilis inceptor“ der nominaliſtiſchen Richtung.

II.

Die Begründung der neuen Zeit.

1. Die Renaissance.

Der Weg von Occam zu Bacon mißt drei Jahrhunderte. Die Philosophie, freigelassen von Seiten der Scholastik, muß sich aus eigener Kraft und eigenem Vermögen erneuen; dieses Vermögen, gleichsam das Kapital, aus dem sie schöpft, ist zu erwerben, die Grundlagen sind erst zu schaffen, auf denen sie feststeht. Eine neue Weltanschauung muß sich heranbilden, welche die Erkenntnißaufgaben und damit den Stoff zu einer neuen Philosophie liefert, und zu der sich die letztere ähnlich verhält, als die Scholastik zur Kirchenlehre. Daher liegen zwischen dem Nominalismus scholastisch-theologischen Ursprungs und dem Empirismus neuphilosophischer Art eine Reihe vermittelnder Aufgaben und Uebergangsstufen, deren Entwicklung die Arbeit des 15. und 16. Jahrhunderts ausmacht.

Die erste Bedingung ist, daß die Philosophie des Alterthums, insbesondere die des Platon und Aristoteles, von dem Dienste der Scholastik befreit und wiederhergestellt sein wollen in ihrer eigenen echten Gestalt. In der platonischen Akademie von Florenz, in der aristotelischen Schule von Padua entfaltet sich dieser Reinigungsproceß, der das antike und scholastische Element auseinandersetzt. In Petrus Pomponatius liegt die Differenz klar am Tage zwischen dem Geiste der aristotelischen und dem der scholastischen Lehre. Das wiedererweckte philosophische Bedürfniß der Welt erscheint zunächst als der wiedererneuerte Glaube an die alten Philosophen, namentlich an

Platon und die Neuplatoniker; von dieſem Glauben ſoll das Heil der Religion und Philoſophie und ein neuer Bund beider ausgehen. Unter dem Einfluß des Gemiſtus Plethon erhebt ſich in Florenz, gepflegt durch die Mediceer, eine Art platoniſcher Religion, die in Marſilius Ficinus das Chriſtenthum durch platoniſchen Geiſt wieder verjüngen will, die ſich in Pico mit der jüdiſchen Kabbala verbindet und zur Theoſophie geſtaltet, welche letztere Reuchlin, den Erneuerer hebräiſcher Sprachforſchung, ergreift und zu ſeiner kühnen und folgenreichen Vertheidigung der kabbaliſtiſchen Literatur gegen die Dunkelmänner antreibt, weiter die natürliche Magie aus ſich hervorgehen läßt, die in Agrippa von Nettesheim und Paracelſus die Richtung auf die Naturphiloſophie einſchlägt.

Die Wiederherſtellung der antiken Philoſophie iſt einer der erſten und wichtigſten Beſtandtheile einer größern Aufgabe: der Wiederherſtellung überhaupt der Alterthumswiſſenſchaft, der Renaiſſance, die das Studium der alten Sprachen, Geſchichte und Kunſt in die Zeitbildung einführt. Damit erweitert ſich der hiſtoriſche Geſichtskreis der Welt und dehnt ſich aus, ſo weit Forſchung und Kritik überhaupt reichen können. Es eröffnet ſich die Ausſicht in eine unbegrenzte Reihe wiſſenſchaftlicher Aufgaben, in eine Geiſtesarbeit, die Jahrhunderte fordert.

2. Die antiariſtoteliſche Richtung. Petrus Ramus.

Aber die Wiederbelebung der alten Philoſophie iſt nicht der Anfang, ſondern nur die Vorſchule der neuen. Dieſe ſoll aus eigener Kraft erwachſen und groß werden und darf ſich daher nicht gängeln laſſen an dem Leitfaden einer philoſophiſchen Ueberlieferung. Deshalb iſt eine zweite Bedingung, die

vor dem Eintritt der neuen Philoſophie erfüllt werden muß: daß nicht blos Ariſtoteles von der Scholaſtik, ſondern die geiſtige in ihrer Umbildung begriffene Welt auch von der Herrſchaft des Ariſtoteles befreit wird; ſie will ſelbſt ihre Richtſchnur finden und ihre Logik nicht aus fremder Vorſchrift, ſondern aus dem naturgemäßen Gange des eigenen Denkens und aus deſſen Beobachtung ſchöpfen. Daher wirft ſie die ariſtoteliſche Logik und mit ihr die ariſtoteliſche Philoſophie ab, wie man ein Joch abwirft, nicht mit reifer und überlegener Einſicht, ſondern leidenſchaftlich empört über das getragene Joch. Dieſer antiariſtoteliſche Geiſt verkörpert ſich in keinem leidenſchaftlicher und ſtürmiſcher als in dem Franzoſen Petrus Ramus (Pierre de la Ramée), der unter den Opfern der Bartholomäusnacht fiel, und deſſen Richtung nicht ohne Einfluß blieb auf die baconiſchen Entwürfe einer neuen Logik.

3. Die ſkeptiſche Richtung. Montaigne.

Es liegt in der Natur einer Uebergangszeit, daß die Richtungen, in denen eine neue Philoſophie feſte Geſtalt annehmen und gleichſam kryſtalliſiren wird, noch nicht maßgebend und herrſchend hervortreten. Der alte Glaube iſt erſchüttert und hat von ſich aus die Erkenntniß aufgegeben, die philoſophiſchen Syſteme des Alterthums ſind überliefert und wiederbelebt, aber keines davon entſpricht den wiſſenſchaftlichen Bedürfniſſen einer neuen Weltbildung; die philoſophiſchen Anſichten bekämpfen ſich gegenſeitig, ebenſo die religiöſen, ebenſo beide untereinander. Unter dieſen Bedingungen bleibt der philoſophiſchen Betrachtung kein anderer unbefangener Standpunkt übrig als die Skepſis, die in dieſen Wirrwarr menſchlicher Gedanken und Meinungen ruhig und klar hineinblickt, die Beweglichkeit

und Unsicherheit der menschlichen Vorstellungen durchschaut, die Verschiedenheiten und Schwankungen menschlicher Zustände in diesem Lichte erkennt und schildert, daraus den Schluß zieht, daß es eine absolute Gewißheit nicht gebe, daß nichts thörichter und schlimmer sei als die Einbildung des Wissens, daß mitten in dieser allgemeinen Unsicherheit menschlicher Meinungen zuletzt nichts sicherer sei, als worin die Menschen am meisten übereinstimmen: die Natur und die Sinne. Diese Vorstellungsart hat in dem Franzosen Montaigne und dessen „Essais" ihren zeitgemäßen und charakteristischen Ausdruck gefunden. Die Schrift erschien in der Jugendzeit Bacon's (1577). Zwanzig Jahre später veröffentlichte dieser die Anfänge seiner „Essays", das erste Werk dieser Art in englischer Sprache, das unter seinen Händen wuchs und ihm einen literarischen Ruf einbrachte, der seinem philosophischen voranging. Er hatte Montaigne's Beispiel vor sich, als er seine „Essays" schrieb.

4. Die italienische Naturphilosophie.

Die antischolastische, antiaristotelische, skeptische Richtung sind unter den Vorbedingungen der neuen Philosophie die negativen Factoren, sie schaffen Luft und Raum für das neue Gebäude, aber legen nicht seine Grundlagen. Die Wiederherstellung der Alterthumskunde, die Renaissance im weitesten Sinn, ist ein positiver grundlegender Factor, sie eröffnet neue Erkenntnißaufgaben und neue Erkenntnißquellen.

Unmöglich konnte der philosophische Geist des Alterthums wiederbelebt werden, ohne daß mit ihm zugleich die Aufgabe und der Durst nach speculativer Naturerkenntniß erwachte. Dieser Urtrieb des philosophischen Alterthums bemächtigt sich jetzt der christlichen in ihrer geistigen Erneuerung und Umbildung

begriffenen Welt. Dahin drängt von ſelbſt die Philoſophie nach ihrem Austritt aus der Scholaſtik. Wenn ſie aufhören will und ſoll, ſcholaſtiſch und theologiſch zu ſein, was kann ſie anders werden als kosmologiſch und naturphiloſophiſch? Man fühlt ſich dem Geiſte des Alterthums verwandt und will aus congenialem Streben, aus der Originalität des eigenen Zeitalters, mit ſelbſtthätiger ſpeculativer Kraft die Erkenntniß der Natur erneuen. Dieſe Philoſophie „de rerum natura juxta propria principia“ iſt eine Frucht der Wiederbelebung des Alterthums und entfaltet ſich im Laufe des 16. Jahrhunderts in Italien, dem Vaterlande der Renaiſſance; die italieniſche Naturphiloſophie bildet in der Entwicklungsreihe jener Uebergangsſtufeu, die von der Grenze des Mittelalters bis an die Schwelle der neuen Philoſophie führen, das letzte Glied. Einer ihrer Gründer war Teleſius, einer ihrer letzten Vertreter, zugleich ihr kühnſter und genialſter Charakter, der für ſeine Sache heroiſch den Märtyrertod duldete, war Giordano Bruno. Auf ſeinen europäiſchen Irrfahrten, verfolgt von dem Glaubenshaß ſeiner Feinde, fand er für ſich und ſeine Werke für einige Zeit eine Zuflucht in England; er lebte und lehrte in London, als Bacon in Gray's Inn eben ſeine Rechtsſtudien vollendet hatte.

Bacon erkannte zwiſchen der alten und italieniſchen Naturphiloſophie, zwiſchen Parmenides und Demokritos auf der einen und Teleſius auf der andern Seite eine Verwandtſchaft, die ihm Vergleichungspunkte mit der eigenen Lehre darbot.

5. Die transatlantiſchen und aſtronomiſchen Entdeckungen.

Die Renaiſſance erweitert den hiſtoriſchen Geſichtskreis über die geſammte Menſchheit, über den Entwicklungsgang

der ganzen menſchlichen Cultur. Dieſer Horizont iſt nicht mit einem male erhellt, aber es giebt keine von außen gebotene Grenze mehr, die ihn einſchränkt. Unter den gewaltigen Triebfedern, die aus der Wiedergeburt des Alterthums erwachen, lenkt die menſchliche Geiſtesbildung in die freie humaniſtiſche Richtung. Das „regnum hominis“ tritt an die Stelle der „civitas Dei“. Das Reich des Menſchen iſt die Erde. Schon hatte der geographiſche Geſichtskreis in der Kenntniß der alten Welt ſeine Erweiterung begonnen durch die Kreuzzüge und fortgeſetzt durch die Entdeckungsreiſen der Italiener Marco Polo und Nicolas Conti im öſtlichen Aſien; jetzt mußte er ausgedehnt werden über die geſammte Erdkugel. Die Säulen des Hercules werden beſiegt. Die transatlantiſchen Seefahrten eröffnen die neue Welt, die ſpaniſch-portugieſiſchen Entdeckungs- und Eroberungszüge, begonnen und bedingt durch die That des Columbus, beſchreiben eine fortſchreitende Reihe folgenreicher Aufgaben und Löſungen: die Auffindung des Landes im Weſten, die Entdeckung, daß es ein Continent für ſich iſt, jenſeit deſſen das ſtille Weltmeer, die Umſegelung Afrikas, die ſüdliche Umſegelung Amerikas, die Entdeckung der Südſee, die erſte Weltumſegelung, die Entdeckungen und Eroberungen im Innern Amerikas, der Länder Braſilien, Mexico, Peru. Alle dieſe Erfolge im Laufe weniger Jahrzehnte: die Thaten des Columbus, Balboa, Vasco da Gama, Magellan, Cabral, Cortez, Pizarro! Welche ungeheure Erweiterung des menſchlichen Geſichtskreiſes, welche unermeßlichen Ausſichten für die Wiſſenſchaft, den Unternehmungsgeiſt, die Cultur! Der nächſte große und folgenreichſte Fortſchritt auf dieſem Gebiet iſt die Eröffnung Nordamerikas zur Gründung einer neuen

europäiſchen Colonialwelt. Hier geſchieht die epochemachende That durch Engländer im Zeitalter Bacon's.

Die Menſchheit auf der Erde in ihrer weltgeſchichtlichen Entwicklung war das erſte und nächſte Object: die Renaiſſance öffnet die Perſpective in ein unermeßliches Reich hiſtoriſcher Forſchung. Die Erde ſelbſt als Wohnhaus der Menſchheit war das zweite: die transatlantiſchen Entdeckungen entfalten die Ausſicht in ein unermeßliches Gebiet geographiſcher, naturwiſſenſchaftlicher, ethnographiſcher Aufgaben. Was übrig bleibt, iſt die Erde als Weltkörper, die Erde im Univerſum, als Planet unter Planeten, nicht mehr im Mittelpunkte der Welt, nicht mehr umgeben von begrenzten Kugelgewölben, ſondern Glied eines Sonnenſyſtems, welches ſelbſt Glied iſt des unermeßlichen Weltalls. Die Umbildung der kosmographiſchen Vorſtellungsweiſe geſchieht durch die Entdeckung des Kopernicus, die ſelbſt wieder eine unendliche Fülle neuer Aufgaben in ſich trägt, deren erſte und grundlegende gelöſt werden durch Galilei, Kepler und Newton. Dieſer iſt Bacon's Landsmann, jene ſind ſeine Zeitgenoſſen. In den Jahren, wo er in ſeiner öffentlichen Laufbahn ſchnell emporſteigt vom Generalfiscal zum Siegelbewahrer und Großkanzler von England, entdeckt Kepler ſeine Geſetze (1609—18) und Galilei die Satelliten des Jupiter (1611).

Wohin man blickt, es giebt für das Reich des Menſchen nirgends mehr ein ne ultra. Als Bacon ſein „Neues Organon" herausgab, nahm er zum Sinnbild dieſes Werkes ein Schiff das über die Säulen hinausſegelt. Er ſah, daß der Geſichtskreis der Menſchheit weit geworden und der Ideenkreis der Philoſophie eng geblieben und der Erweiterung von Grund aus bedürfe. Das war die Aufgabe, die ihn trieb.

6. Die kirchliche Reformation.

Die neue Weltanschauung, die im Laufe eines Jahrhunderts, von der Mitte des 15. bis in die Mitte des 16. zur vollen Entfaltung kommt, widerstreitet in allen Punkten der mittelalterlichen und hebt die letztere aus ihren Angeln. Hier gilt die Erde als Mittelpunkt der Welt, Rom als Centrum der Kirche, diese als Erzieherin der Menschheit, als das Reich Gottes auf Erden, als das Band der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Ein durchgängiger und gründlicher Widerstreit entzweit die religiöse Weltansicht des Mittelalters und die Anschauungsweise der neuen Zeit, die dem Zuge der Humanisten, des Columbus und Kopernicus folgt.

Unmöglich kann der Glaube in seiner bisherigen kirchlichen Verfassung beharren, während sich die Ansicht von den menschlichen und natürlichen Dingen in allen entscheidenden Punkten so von Grund aus geändert hat. Er bedarf der durchgreifenden Reform nach innen und außen, der religiösen Vertiefung und der kirchlichen Neugestaltung; er hat innerhalb der Kirche jene schon in der Mystik, diese in den großen reformatorischen Kirchenversammlungen des 15. Jahrhunderts erstrebt, aber gegen die Politik und Macht der Päpste am Ende nichts ausgerichtet. Das 16. Jahrhundert bringt die Glaubens- und Kirchenreform im Kampf mit der römischen Kirche, im Gegensatz zur hierarchischen Machtvollkommenheit, im Bruch mit dem Papstthum. Unter den epochemachenden Bedingungen, welche die geistige Welterneuerung herbeiführen und entscheiden, ist die kirchliche Reformation die tiefste und wichtigste: die tiefste, weil sie an den innersten Menschen die

erneuende Hand legt, die wichtigſte, weil ſie am weiteſten in das Volksleben ſelbſt eindringt bis in die unterſten Schichten.

Aus welchem Geſichtspunkte man auch die Reformation des 16. Jahrhunderts beleuchtet, ſo erſcheint der Weg, den ſie nimmt, als nothwendig vorgezeichnet durch den Gang der Dinge. Blickt man zurück auf die letzten Entwicklungsformen der Scholaſtik, ſo wird ſchon in Duns Scotus und Occam die Reinigung und Entweltlichung der Kirche gefordert, ſie wird gefordert im Glauben an die Kirche und in der Abſicht auf deren Erhöhung. Damit ſtimmt die ſpirituale Richtung der Franciscaner, die religiöſe der Myſtiker. Der Verlauf der reformatoriſchen Concile und Gegenconcile hat gezeigt, daß die Kirchenverbeſſerung nur durchzuführen iſt auf antipapiſtiſchem Wege. Bedenkt man den Gegenſatz, der mit jedem Schritte eine größere Kluft aufthut zwiſchen der römiſchen Kirche und jenen Entdeckungen, die eine völlig neue Weltanſchauung begründen, ſo bleibt dem Glauben, dem es ernſtlich um die Sache der religiöſen Wahrheit zu thun iſt, kein anderer Weg und keine andere Rettung übrig, als die bisherigen kirchlichen Formen abzuwerfen, die Lebensfrage der Religion von der Machtfrage der Kirche zu trennen, in die Quelle und in den innerſten Grund der Religion ſelbſt zurückzukehren, das menſchliche Seelenheil kraft innerer Wiedergeburt zu ſeinem alleinigen Ziele zu nehmen und in dieſem Sinne ſich an der Hand der chriſtlichen Glaubensurkunden zu erneuen.

LIBRARY
UNIVERSITY
CALIFORNIA

Zweites Kapitel.

Das Zeitalter Eliſabeth's.

I.

Die engliſche Reformation.

Die Reformation hatte ſich in Deutſchland unter Luther's Führung erhoben und in ihrer weitern Entwicklung in die beiden Formen des lutheriſchen und reformirten Bekenntniſſes getheilt, welches letztere ſelbſt wieder in die Richtungen Zwingli's und Calvin's auseinanderging; ſie verbreitete ſich über Deutſchland und die ſkandinaviſchen Länder, über die Schweiz, Frankreich, die Niederlande und England und wuchs in unaufhaltſamem Fortſchritt zu der Bedeutung einer europäiſchen Geiſtesmacht, deren Aufgabe es war, ſich gegenüber der katholiſchen Kirche die religiöſe und politiſche Geltung zu erkämpfen. In einem einzigen Lande gelangte der Proteſtantismus zu einer gebieteriſchen und uniformen Machtſtellung, nicht blos zur Berechtigung, ſondern zur nationalen und kirchlichen Herrſchaft: in England. Bis zu dieſem Höhepunkte durchläuft die Entwicklung, in deren geſchichtlichem Hintergrunde wir die Kämpfe der engliſchen Könige mit den Päpſten und die reformatoriſche Geſtalt Wicliffe's nicht überſehen dürfen, drei Abſchnitte.

Der erſte Schritt iſt die Loslöſung der engliſchen Kirche

von Rom: die That Heinrich's VIII., dem Thomas Cromwell zur Seite steht. Um seine eigene Ehe nach Gefallen lösen und binden zu können, aus Leidenschaft für eine schöne Frau macht sich der dogmatische Gegner Luther's, der „defensor fidei", zum kirchlichen Autokraten (1531). Die englische Kirche ändert zunächst nicht ihren Glauben, sondern nur ihren Herrn, sie wird unter der königlichen Suprematie und durch dieselbe zur Nationalkirche, antipapistisch und zugleich antihäretisch; sie bleibt in ihren Glaubensartikeln der Hauptsache nach katholisch, denn noch gelten Cölibat, Seelenmesse, Ohrenbeichte, Brodverwandlung u. s. f. Unter dem folgenden Könige Eduard VI. geschieht der zweite Schritt, die katholischen Glaubensartikel werden aufgehoben und an ihre Stelle neue gesetzt, welche Dogma und Cultus reformiren; die englische Nationalkirche wird protestantisch: das Werk des Erzbischofs Cranmer. Unter Eduard's Schwester, der katholischen Marie, folgt der Rückschlag, der Versuch einer blutigen Wiederherstellung des Katholicismus: der königliche Supremat wird aufgehoben, die katholische Abendmahlslehre und der Cölibat wieder eingeführt, die Protestanten werden verfolgt, viele hingerichtet, darunter Cranmer, der aus eigener Neigung nicht zum Märtyrer gemacht war. Der dritte und letzte Schritt, der den kirchlichen Charakter Englands entscheidet, ist die Wiederherstellung der Reformation, die Vereinigung ihrer beiden Factoren, des nationalen und protestantischen, der politischen Kirchenreform unter Heinrich VIII. und der dogmatischen unter Eduard VI.: die Gründung der englischen Staats- und Hochkirche unter Elisabeth, der Schwester der blutigen Marie, der Tochter Heinrich's und jener Anna Boleyn, um derentwillen der König sich zum Oberhaupte der Kirche gemacht. Die

königliche Kirchengewalt wird wieder eingeführt, der Supremateid von jedem öffentlichen Staatsbeamten gefordert, die Glaubensnormen in neununddreißig Artikeln festgestellt und durch Parlamentsbeschluß zu staatsrechtlicher Geltung erhoben. Die englische Nationalkirche steht jetzt aufgerichtet und festbegründet da; ihre Gegner sind von der katholischen Seite die Papisten, von der protestantischen die Dissenters oder Nonconformisten, woraus die Puritaner und später die Independenten hervorgehen, die revolutionären Gegner des Königthums und der bischöflichen Kirche.

II.

England unter Elisabeth.

1. Elisabeth's Politik.

Die nächsten Gefahren drohen von papistischer Seite. Die katholischen Interessen richten sich gegen die neue Ordnung der Dinge, gestützt auf gewichtige, der Königin und dem Reiche bedrohliche Bundesgenossen: von außen auf eine katholische, zur Niederwerfung der Protestanten und zur Eroberung Englands bereite Weltmacht, im Innern auf eine katholische, zu Conspirationen geneigte Partei, auf ein grundkatholisches, zur Empörung gestimmtes Land, auf eine legitime Prätendentschaft. Die feindliche Weltmacht ist Spanien unter Philipp II., daneben Frankreich unter der Herrschaft der Guisen; die innere Gefahr kommt von Irland, dem Namen nach englische Provinz, großentheils noch unter erblichen Stammeshäuptern, in seiner Gesinnung völlig katholisch*); die legitime Trägerin des

*) Die Vorkämpfer der katholisch-irischen Interessen sind die alten Fürsten von Ulster, die O'Neals, seit Heinrich VIII. Grafen von Tyrone.

Erbrechts auf die engliſche Krone iſt die vertriebene Königin von Schottland.*) Eliſabeth ſtammt nach kirchenrechtlicher Geltung und Anſchauungsweiſe aus einer ungültigen Ehe, ſie iſt nicht die Erbin Heinrich's VIII., ſondern ein Baſtard, ſie iſt Königin kraft jenes Rechts, womit Heinrich VIII. als kirchlicher Autokrat ſeine erſte Ehe geſchieden, die zweite geſchloſſen hat, alſo kraft deſſelben Rechts, das mit dem Machtſpruch der königlichen Gewalt die engliſche Staatskirche gegründet. Die echte Erbin iſt die papiſtiſche Königin, für welche die katholiſchen Mächte offen und geheim agitiren, Philipp II. ſeine Waffen, die Verſchwörer in England ihre Dolche gegen Eliſabeth richten. Zehn Jahre nach deren Thronbeſteigung erſcheint Maria Stuart in England (1568), verjagt und flüchtig, mit einer Blutſchuld beladen, erſt der Gaſt, bald die Gefangene, zuletzt das Opfer der Eliſabeth.

Nie iſt die Sache eines Königs ſo ſolidariſch und perſönlich eins geweſen mit einer nationalen und weltgeſchichtlichen Sache, als in der Stellung, die Eliſabeth einnimmt. Die Legitimität ihres Urſprungs und ihrer Krone ſteht und fällt mit dem Proteſtantismus, beide ſind nichtig, wenn ſie nach der katholiſch gültigen Rechtsanſchauung gewürdigt werden; ſie kämpft für ihre Perſon und ihre Krone, indem ſie den Proteſtantismus in England feſt begründet, unerſchütter-

---

Der Enkel des erſten Grafen ſteht an der Spitze einer Empörung gegen Eliſabeth, wovon ſpäter die Rede ſein wird.

*) Die Großmutter der Maria Stuart war Margarethe Tudor, die ältere Schweſter Heinrich's VIII.; ihre Mutter war die Schweſter der Guiſen, ihr erſter Gemahl Franz II. von Frankreich; der zweite ihr Vetter Darnley, auch ein Enkel jener Margarethe Tudor, der Gemahlin Jacob's IV. von Schottland, deren Nachkommen aus dem ſchottiſchen Königshauſe nach den unmittelbaren Erben Heinrich's VIII. die nächſten Anſprüche auf die engliſche Thronfolge haben.

lich aufrecht erhält, in Europa vertheidigt. Religion und Politik, Königin und Reich sind hier nicht zu trennen, das Gefühl davon durchdringt die Königin, wie das ganze national gesinnte England, das nie königlicher gesinnt war. Elisabeth brauchte nur ihre eigenen Interessen richtig zu verstehen und energisch zu wollen, um zu wissen, was sie auf dem Throne Englands zu thun hatte. Daß sie es wußte und that, macht sie zu einer wahrhaft regierenden Frau, zu einer wirklich nationalen Herrscherin, deren Name die Ueberschrift ist für eines der größten und glorreichsten Zeitalter Englands.

Die Aufgaben der englischen Staatskunst sind durch diese Lage der Dinge vollkommen bestimmt und auf das sicherste vorgezeichnet. Nur Schwäche und Unverstand hätten sich hier verirren und in Zielen oder Mitteln, die beide so unverkennbar geboten waren, fehlgreifen können. Mit fester und kraftvoller Hand, der Königin und der Sache des Landes völlig ergeben, lenkt der erfahrene Burleigh, schon unter Eduard VI. Staatssecretär, das englische Staatsschiff. Nach außen gebietet die englische Politik den Kampf gegen Spanien; alle andern Staatsinteressen und Staatshändel ordnen sich diesem Hauptzweck unter und greifen folgerichtig und thatkräftig in die antikatholische und antispanische Grundrichtung ein; das eigene Interesse fordert, daß den Hugenotten in Frankreich, den protestantischen Niederlanden in ihrem Aufstande wider Philipp Schutz und Unterstützung zu Theil werden. Mit Elisabeth ist das Glück und der Sieg. Ihre Schiffe triumphiren über die spanischen, die Armada scheitert an den Klippen Englands, ihre Waffen erobern Cadix und ihre Banner gehen schon über das Weltmeer. Jetzt sind die transatlantischen Entdeckungs- und Eroberungszüge, hervorgerufen durch den Krieg

gegen Spanien, auf Seiten Englands; die ſpaniſchen Beſitzungen an den Küſten Amerikas und Afrikas werden angegriffen, neue Länder in der neuen Welt entdeckt und durch eine Reihe großer Seehelden dem engliſchen Namen dauernder Ruhm gewonnen. Francis Drake iſt der erſte glückliche Weltumſegler; Walter Raleigh richtet ſeinen Entdeckungslauf nach Nordamerika, giebt den entdeckten Küſten den Namen der jungfräulichen Königin, eröffnet die neue Welt dem Eingange engliſcher Bildung und legt die erſten Keime zu Englands künftiger Colonialmacht, zu der nordamerikaniſchen Staatengründung, wo nach zwei Jahrhunderten ein neues Zeitalter der Weltgeſchichte beginnen ſoll. Wie Spanien unter Philipp von ſeiner Höhe herabſinkt, ſteigt unter Eliſabeth das Geſtirn Englands hoch empor, es wird ein Staat erſten Ranges, die europäiſche Vormacht des Proteſtantismus, eine Seemacht, und hat ſchon die Anlage gewonnen, eine transatlantiſche Weltmacht zu werden, die erſte von allen.

Der äußern Politik entſpricht die innere. Es fehlt nicht an Verſuchen und Umtrieben zu einer zweiten katholiſchen Reſtauration, die Stimmung in Irland iſt zum Aufruhr und zum Bunde mit Spanien geneigt, die Katholiken in England ſelbſt ſind noch zahlreich und mächtig, es giebt unter ihnen eine unpatriotiſche Partei, die von Rom und Madrid aus gelenkt wird, den Sturz der Königin im Schilde führt, Verſchwörungen brütet in der Abſicht, zum zweiten mal eine katholiſche Marie zur Beherrſcherin Englands zu machen. Kaum iſt die ſchottiſche Königin in engliſcher Haft, ſo beginnen ſchon die Befreiungsverſuche des Herzogs von Norfolk, der Grafen Northumberland und Weſtmoreland; ſie ſchlagen fehl und Norfolk's Haupt fällt auf dem Block. Es war die erſte Hinrich-

tung unter Eliſabeth; ſo glücklich und ruhig floſſen die erſten zehn Jahre ihrer Regierung, die man die „halcyoniſchen“ genannt hat. Die Zeiten werden bedrohlicher. Seitdem die Bulle Pius' V. die Königin in den Bann gethan, des Thrones entſetzt, ihre Unterthanen des Eides der Treue entbunden hat, wacht das Nationalgefühl des engliſchen Volkes um ſo beſorgter für das Wohl der Königin; das Leben Eliſabeth's gilt in dieſer Zeit mit Recht als das Palladium des proteſtantiſchen Englands, von Seiten der katholiſchen Verſchwörer fortwährend durch geheime Anſchläge bedroht, von Seiten der Nationalen ſo geſchützt und vertheidigt, daß ein eigener, dieſem Zwecke freiwillig gewidmeter Verein, „die Geſellſchaft zur Vertheidigung der Königin“, vom Parlamente genehmigt wird. Der Kampf zwiſchen dieſen beiden Parteien, der papiſtiſch und engliſch geſinnten, iſt auf Leben und Tod, jede von beiden hat eine Königin, mit der ſie ſteht und fällt: in dieſem Kampfe fällt Maria Stuart. Nach der Verſchwörung Babington's (1586) wird ſie des Hochverraths angeklagt, für ſchuldig erklärt und zum Tode verurtheilt, die öffentliche Stimme fordert laut die Vollſtreckung des Urtheils. Die Königin giebt zögernd nach und läßt die blutige Tragödie zu Fotheringay geſchehen, die ſie aus Politik und Haß gegen ihre Nebenbuhlerin gewollt hat, aus Sorge um ihren Nachruhm und aus Standesgefühl für das gekrönte Haupt, das ſie dem Schafote preisgab, lieber vermieden hätte; ſie konnte Maria Stuart, wie ſchuldig dieſe immer ſein mochte, weder richten noch ſtrafen, ſondern nur opfern. Es iſt wahr, daß ſie dieſes Opfer auch dem Wohle Englands gebracht hat und daß ſelbſt bei geringerem Haß ſie die Königin von Schottland kaum zu retten vermocht hätte, aber die Nachwelt vergißt nicht, daß auf Seiten

Eliſabeth's neben den politiſchen Nothwendigkeiten auch weibliche Eiferſucht in mehr, als einer Hinſicht im Spiele war, und daß Maria Stuart, die auf dem Throne ein nichtiges und unwürdiges Leben geführt, auf dem Schaffot die Seelengröße eines Märtyrers bewieſen.

Im Großen und Ganzen betrachtet erſcheint Eliſabeth's Politik wie aus einem Stück, ſie geht gegen die Feinde des Proteſtantismus nach außen und innen, gegen jeden Verſuch, der die Geſchloſſenheit und Uniformität der engliſchen Staatskirche bedroht, ſie wird zuletzt eng und verfolgungsſüchtig gegen alle Nichthochkirchler, gegen die Recuſanten auf der katholiſchen, die Puritaner auf der proteſtantiſchen Seite, und was die letzteren betrifft, ſo wächſt unter dem Druck ihre Widerſtandskraft, und es bereitet ſich im Schoße des engliſchen Proteſtantismus ſelbſt eine revolutionäre Gewalt vor, die nach Eliſabeth den Kampf gegen die Hochkirche aufnimmt.

2. Der geiſtige Aufſchwung des Zeitalters.

Der nationalen und politiſchen Größe Englands unter Eliſabeth entſpricht die geiſtige. Dieſe zweite Hälfte des ſechzehnten Jahrhunderts in England iſt eines der geiſtig erfüllteſten und belebteſten Zeitalter, die es je gegeben. Man darf den Sieg der engliſchen Flotte über die ſpaniſche in ſeiner Bedeutung mit dem Siege der Griechen bei Salamis über die Perſer vergleichen, es handelt ſich in beiden Fällen um eine Weltcultur und deren Rettung. Ob der europäiſche Proteſtantismus ſiegen oder untergehen ſoll, iſt die Frage, die ſich mit dem Siege Englands über die Armada für den Proteſtantismus entſcheidet. Als die Griechen den Sieg von Salamis feierten, trafen in dieſem Zeitpunkt die drei größten

Tragödiendichter des Alterthums auf verschiedenen Lebensstufen zusammen; als der Triumph über die Armada das Nationalgefühl ganz Englands durchdrang, war der größte dramatische Dichter der neuen Welt in den Anfängen seiner Laufbahn und seit zwei Jahren in London; in demselben Jahre hatte Bacon zu Gray's Inn seine Rechtsschule vollendet.

Es ist, als ob jene reformatorischen Kräfte, die zusammenwirkend das neue Weltalter heraufgeführt haben, sich auf dem Schauplatze Englands unter Elisabeth zu einer Nachblüthe vereinigen. Die Alterthumswissenschaft ist schon in die englische Zeitbildung übergegangen, die Königin selbst versteht die classischen Sprachen und spricht Latein, die Renaissance ist Zeitgeschmack und Mode. Die kühnsten Entdecker in transatlantischer Richtung sind nicht mehr Spanier und Portugiesen, sondern Engländer; auch in den exacten Naturwissenschaften zeigt sich der englische Geist fortschreitend und entdeckend, ich nenne die beiden Naturforscher, der eine älter, der andere jünger als Bacon, beide königliche Leibärzte, der erste unter Elisabeth, der zweite unter Jakob und Karl I.: William Gilbert und John Harvey. Gilbert ist wichtig durch seine Untersuchungen über Magnetismus und Elektricität, durch die Erweiterung der Elektricitätslehre, die Entdeckung des Erdmagnetismus, die Erklärung der magnetischen Inclination und Declination; Harvey ist epochemachend durch die Entdeckung des Blutumlaufs. Endlich hat die Reformation, soweit sie kirchlicher Natur ist, in der englischen Staatskirche eine nationale Machtstellung und gegen den Andrang des Katholicismus einen festen Abschluß gewonnen. So sind alle Bedingungen beisammen, um in diesem Volk und in diesem Zeitalter den Aufgang der neuen Philosophie hervorzurufen.

3. Bacon.

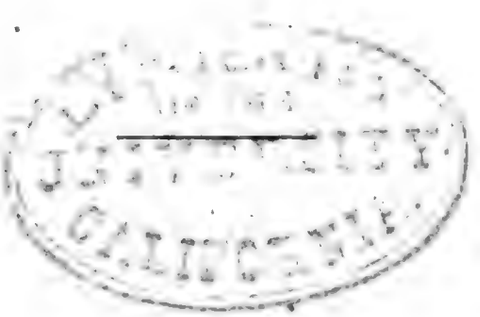
Ein Sohn dieſes Zeitalters, berufen der Philoſoph deſſelben zu werden, iſt Francis Bacon. Er findet die kirchliche Reformation als vollendete Thatſache vor, als öffentlichen Zuſtand: hier giebt es für die Philoſophie, die aus dem engliſchen Zeit- und Nationalbewußtſein hervorgeht, zunächſt keine Arbeit; hier iſt nichts aufzulöſen, nichts fortzuſetzen; das Weſentliche iſt gethan, das Nöthige iſt, Frieden zu halten. Die engliſche Politik fürchtet jede innere Spaltung, jede religiöſe Parteiung als eine Schwächung der Nationalkraft, deren ganze und einmüthige Stärke ſie braucht. Die engliſche Philoſophie athmet denſelben Geiſt: ſie vermeidet gefliſſentlich alle Religionsſtreitigkeiten und zieht daher ihre Grenzen ſo, daß die Glaubensobjecte jenſeits derſelben fallen. Iſt die kirchliche Reformation in der engliſchen Staatskirche feſt geworden, ſo iſt dagegen die wiſſenſchaftliche Reformation, die Erweiterung des menſchlichen Welthorizontes in Fluß und Fortſchritt begriffen. Hier liegt die Aufgabe und das Reich der Philoſophie, dieſe Richtung muß ſie mit vollem Bewußtſein ergreifen und in ihr vorangehen. „Die Wahrheit iſt die Tochter der Zeit.“ Die Zeit iſt *neu* geworden; ſie verſtehen, heißt den Grund dieſer umfaſſenden geiſtigen Welterneuerung durchſchauen; aus *dieſer* Einſicht die Philoſophie erneuen, heißt ſie zeitgemäß machen. Hier erkennt Bacon ſeine Aufgabe und ſeinen Beruf: es gilt die Erneuerung der Philoſophie im Geiſte des Zeitalters, dieſe „instauratio magna“ ſoll das Werk ſeines Lebens ſein.

Die Welt iſt erneut worden durch Entdeckungen, welche ſelbſt nicht möglich waren ohne Erfindungen: ohne Buchdruckerkunſt keine Verbreitung der Schriftwerke des Alterthums, keine

durch die Renaiſſance erneute Weltbildung, keine humaniſtiſche Cultur, kein „regnum hominis“; ohne Kompaß keine transatlantiſche Seefahrt, keine Entdeckung einer neuen Welt. Wer daher die Philoſophie zeitgemäß machen will, muß den Geiſt der Entdeckung und Erfindung philoſophiſch machen, oder den Geiſt der Philoſophie erfinderiſch. Aus dem glücklichen Funde ſoll Erfindungskunſt, aus dem Entdeckungstrieb entdeckende Wiſſenſchaft werden. Wie muß man denken, um erfinderiſch und entdeckend zu handeln? Das iſt die Grundfrage. Wer ſie löſt, hebt die Philoſophie auf die Höhe der Zeit und zugleich den Drang nach Erfindungen und Entdeckungen, dieſen Genius des neuen Weltalters, auf die Höhe der Philoſophie. Dieſer Mann will Bacon ſein, an dieſes Werk will er die erſte Hand legen. In einem Lebensalter, wo noch keine Geſchäfte ihn abzogen, wo noch alles friſch und zukunftsvoll in ihm war, faßt er dieſen weitblickenden Entſchluß, nimmt ihn zur Aufgabe ſeines Lebens, zum höchſten Ziele ſeines Ehrgeizes. Es iſt nicht etwa dieſe oder jene Erfindung, nicht dieſe oder jene Entdeckung, die er ſucht, ſondern er will aus dem Erfinden und Entdecken überhaupt eine Wiſſenſchaft, eine neue Denkweiſe, eine Wiſſenſchaftslehre machen: dieſe Wiſſenſchaftslehre ſoll die neue Philoſophie ſein. Man muß dieſe Abſicht Bacon's von vornherein richtig und klar ſehen, um ſeine Aufgabe nicht von Grund aus ſchief aufzufaſſen, um dann weiter, wie es in allen Fällen nothwendig und billig iſt, zwiſchen der Aufgabe ſelbſt und den Mängeln der Löſung beſonnen zu unterſcheiden.

Es giebt nichts Größeres, als ein Zeitalter über ſich ſelbſt aufzuklären, ihm ſeine Inſtincte und Triebfedern zu verdeutlichen, dergeſtalt ins Bewußtſein zu erheben, daß es mit voller Selbſterkenntniß ſeine Ziele ſetzt und verfolgt; je erfüllter und

reicher das Zeitalter iſt, je mannichfaltiger ſeine Richtungen, um ſo ſchwieriger wird die Aufgabe, es philoſophiſch zu treffen. Und es war gewiß eine der größten und ſchwerſten aller Aufgaben, aus dem fruchtbaren Schoße der neuen Zeit die Philoſophie zu entbinden, die ihr den Spiegel vorhalten, die Wiſſenſchaftslehre zu heben, welche die reifſte Tochter dieſer Zeit ſein ſollte, aus dem Haupte dieſes Jupiter, der das Weltalter des wiedergeborenen Alterthums, des Columbus, Kopernicus und Luther, die Epoche Eliſabeth's, Shakeſpeare's und Walter Raleigh's ſchuf, die Minerva hervorzurufen in ihrer ganzen Rüſtung! Von dieſer Größe und Schwierigkeit ſeiner Sache war Bacon ſchon durchdrungen, als er dem erſten Entwurfe derſelben einen Namen gab: er nannte ihn „die größte Geburt der Zeit".



Drittes Kapitel.

Bacon unter Elisabeth.

I.

Vorbemerkungen.

Die Meinungen und Urtheile über Bacon's persönlichen Werth sind jahrhundertelang fast einmüthig gewesen, sowohl in der Bewunderung als in der Verwerfung. Daß Bacon einer der fruchtbarsten Denker der Welt und namentlich Englands größter Philosoph gewesen sei, galt und gilt fast unbestritten bis auf den heutigen Tag, ebenso unbestritten war die Meinung von dem völligen Unwerthe seines Charakters. Seit Pope gesagt hat, er sei einer der weisesten, herrlichsten und zugleich schlechtesten aller Menschen gewesen, ist diese rhetorische Figur gleichsam das Schema geworden, welches die Biographen mit der Charakteristik Bacon's ausgefüllt haben; sie schildern denselben Mann als einen der erhabensten Philosophen und Staatsmänner, zugleich als einen der niedrigsten und verwerflichsten Charaktere, undankbar und falsch in der Freundschaft, geldgierig in der Ehe, servil im Parlament, bestechlich als Richter: so Lord Campbell in seinen Lebensbeschreibungen der englischen Kanzler*), so Macaulay in seinen Essays. Sie

*) John Campbell, The lives of the lord chancellors of England (London 1845), vol. II, ch. 51.

ſchildern uns ein pſychologiſches Räthſel. Auch ohne die Geſchichte Bacon's zu kennen, wird man zweifeln, ob ein ſolches Bild, das einem Monſtrum ähnlich ſieht, nach der Natur gezeichnet iſt. Macaulay hat die Sache auf die Spitze getrieben, nach ihm verhalten ſich Bacon's Intelligenz und Charakter wie Engel und Satan. Dixon vergleicht dieſe Zeichnung einem Bilde nach Rembrandt's Manier: „ſonnenheller Mittag um die Stirn, tiefe Nacht um das Herz". Er hat recht, wenn er hinzufügt: „die Natur macht keinen ſolchen Mann". Andere haben den Charakter Bacon's zu retten und mit ſeiner philoſophiſchen Größe ins Gleichgewicht zu bringen geſucht; in dieſer apologetiſchen Tendenz hat ſchon Montagu, einer der neueren Herausgeber der Werke Bacon's, das Leben deſſelben geſchrieben. Aber die Spitze dieſer Richtung im ausdrücklichen und völligen Gegenſatze zu Campbell und Macaulay hat Dixon in ſeiner „Perſönlichen Lebensgeſchichte Lord Bacon's"*) zu bilden geſucht. Hier wird die frühere Beurtheilungsweiſe geradezu umgekehrt, ſämmtliche Anklagepunkte und Vorwürfe, die gegen Bacon geläufig ſind, verwandeln ſich unter den Händen dieſes Biographen in ebenſo viele Beweggründe der Vertheidigung und Lobpreiſung. „Man muß die Sache umkehren", ſagt Dixon, „nicht ſeine Laſter, ſondern ſeine Tugenden, ſeine Ehrenhaftigkeit, Duldſamkeit, Großmuth, nicht ſeine Herzloſigkeit, Servilität und Beſtechlichkeit, bewirkten ſeinen Fall." Er plaidirt für Bacon, wie Macaulay in Anſehung des moraliſchen Charakters gegen ihn plaidirt; er iſt der entgegengeſetzte Advocat, darum nicht weniger Advocat, der entſchuldigt, wenn er nicht vertheidigen kann, vertheidigt, wo er kaum ent-

*) Personal history of Lord Bacon. From unpublished papers by William Hepworth Dixon (London 1861).

ſchuldigen ſollte, deſſen Abſicht die unbedingte Rechtfertigung, nicht blos die Freiſprechung, ſondern die Glorificirung des Angeklagten iſt, damit die Freiſprechung um ſo ſicherer erfolge.

Um alle denkbaren Standpunkte in der Behandlung Bacon's zu probiren, würde nur fehlen, daß jemand den Verſuch machte, ſeine Lehre für ebenſo ſchlecht zu erklären als ſeinen Charakter, von dem ja ohne weiteres vorausgeſetzt werden darf, daß er vollkommen ſchlecht war. In der That ſind ſolche Verſuche gemacht worden, zuletzt in Deutſchland, auf eine ſolche Weiſe, daß der erſte Theil falſch und der zweite gar nicht begründet wurde. J. von Liebig wetteifert mit dem Grafen J. de Maiſtre in dem Ruhme, Bacon völlig erlegt zu haben.

Bacon's Leben und Charakter wollen nicht advocatoriſch, noch weniger aus fanatiſchem Haß, ſondern geſchichtlich erklärt und beurtheilt ſein. Wenn man Macaulay und Dixon geleſen hat und ſich aus natürlichen Bedenken ſkeptiſch gegen beide verhält, ſo iſt man in der richtigen kritiſchen Stimmung, Bacon's Geſchichte zu ſtudiren. Das beſte Hülfsmittel dazu bietet in der jüngſten Geſammtausgabe der Werke Bacon's Spedding's gründliche und umfaſſende Unterſuchung, die leider die letzten acht Lebensjahre noch nicht umfaßt. Spedding verhält ſich kritiſch ſowohl gegen die Lehre als gegen die Perſon Bacon's und während früher auf die erſte alle Bewunderung, auf die zweite alle Verwerfung gehäuft wurde, ſo kommt hier das Geſammturtheil in ein natürliches und richtiges Gleichgewicht. Bacon's philoſophiſches Verdienſt wird nicht wie ein Dogma genommen, ſondern der Herausgeber, der jede Zeile Bacon's für würdig hält auf die Nachwelt zu kommen, unterſucht allen Ernſtes die Frage nach den eigentlichen Grundlagen ſeiner wiſſenſchaft-

lichen Größe, warum Bacon, obwohl er keine experimentellen Entdeckungen gemacht, keine veranlaßt, auch deren Methode nicht erst erfunden habe, dennoch mit Recht als Regenerator der Philosophie gelte.

Unter den Biographen giebt es nur einen, der den Philosophen persönlich gekannt und ihm eine Zeit lang nahe gestanden hat: William Rawley aus Norwich, sein Kaplan, während er Kanzler war, in den letzten fünf Jahren sein wissenschaftlicher Secretär. Der kurze Lebensabriß, welchen Rawley 1657 herausgab, ist als biographischer Leitfaden brauchbar, wenn man Spedding's kritische Bemerkungen dazunimmt.

Die Lebenszeit des Philosophen umfaßt 65 Jahre, von denen ungefähr zwei Drittel dem Zeitalter der Elisabeth angehören, das letzte dem Jakob's I.; wir unterscheiden diese beiden ungleichen Abschnitte, deren Wendepunkt zusammenfällt mit jenem verhängnißvollen Wechsel der englischen Königsherrschaft.

II.

Abkunft und Erziehung.

1. Familie.

Francis Bacon ist zwei Jahre jünger als die Regierung der Elisabeth. Unter den ersten Staatsmännern der Königin sind seine nächsten Verwandten; sein Vater Nicholas Bacon, schon unter Eduard VI. in Staatsgeschäften thätig, wird unter Elisabeth Großsiegelbewahrer und steht bei der Königin in hohem Ansehen, er war in zweiter Ehe mit Anna Cooke verheirathet, der frommen und gelehrten Tochter eines Mannes, der Eduard VI. unterrichtet und in seinem eigenen Hause nach der Sitte der Zeit die gelehrte Bildung gepflegt hatte. So

war namentlich dieſe jüngere Tochter in die Kenntniß der alten Sprachen eingeführt worden, ſie hatte etwas von theologiſcher Gelehrſamkeit und war von bibliſchem Glauben, von religiöſem Eifer ſo erfüllt, daß ſie ſelbſt den diſſentirenden Predigern der Nonconformiſten um ihres Eifers willen nicht abgeneigt war. Ihre ältere Schweſter war die Frau William Cecil's, der ſpäter Lord Burleigh wurde, erſt Staatsſecretär, dann Schatzmeiſter unter Eliſabeth war und der leitende Staatsmann einer Zeit, die England groß gemacht hat.

Aus der zweiten Ehe des Nicholas Bacon ſtammen zwei Söhne, Anthony und Francis. Dieſer, der jüngere, wurde den 22. Januar 1561 zu Yorkhouſe, der Amtswohnung ſeines Vaters, geboren.*) Von ſeiner Kindheit im Hauſe der Eltern iſt nichts Wichtiges bekannt: er ſei zart und kränklich geweſen, wißbegierig und frühzeitig aufmerkſam auf mancherlei Naturerſcheinungen, die er ſich aus eigener Beobachtung zu erklären ſuchte. Solche Beobachtungen reizten ihn mehr als die Knabenſpiele. Die Königin ſelbſt ſoll den geweckten Geiſt des Knaben bemerkt, gern mit ihm geſprochen und ihn ſcherzweiſe „ihren kleinen Lordſiegelbewahrer" genannt haben.

---

*) Als Bacon's Geburtsjahr wird bald 1560 bald 1561 bezeichnet. Das iſt keine den Zeitpunkt betreffende Unſicherheit, ſondern eine kalendariſche Differenz. In England wurde früher und noch in der erſten Hälfte des vorigen Jahrhunderts das Jahr nicht mit dem 1. Januar, ſondern mit dem 25. März (Mariä Verkündigung) begonnen. Wenn alſo Bacon nach dem julianiſchen Kalender den 22. Januar 1561 geboren iſt, ſo fiel dieſer Tag nach der engliſchen Zählung noch in das Jahr 1560. So verhält es ſich mit allen Daten, die vor dem 25. März liegen. Von dieſem Tage an bis zum Ende des laufenden julianiſchen Jahres muß die engliſche Zählung mit der gewöhnlichen übereinſtimmen. Der gregorianiſche Kalender iſt in England erſt 1752 eingeführt worden.

2. Cambridge. Reiſe nach Frankreich.

Beide Brüder kamen im Frühling 1573 nach Cambridge auf das Dreifaltigkeitscollegium, dem damals ein Freund ihres Vaters, Dr. John Whitgift, vorſtand, ſpäter Erzbiſchof von Canterbury und eifriger Gegner der Nonconformiſten. Aehnlich wie Descartes auf der Jeſuitenſchule von La Flèche, fühlte ſich Bacon in dem Collegium von Cambridge wenig befriedigt, er erkannte bald, wie unfruchtbar das überlieferte Wiſſen, wie unhaltbar ſeine Grundlagen, wie unvermögend zu jeder ernſtlichen Fortbewegung der Wiſſenſchaft dieſe Art ſcholaſtiſch-ariſtoteliſcher Philoſophie ſei, wie daher die Philoſophie von den bisherigen Wegen ablenken, ſich aus eigener Kraft erneuen und den Dünkel der Schulgelehrſamkeit loswerden müſſe. Mit dieſer Ueberzeugung, die ſeinem Ehrgeiz wiſſenſchaftliche und weite Ziele gab, verließ er Cambridge gegen Ende des Jahres 1575.

Eine Reiſe im Auslande ſollte ſeine Erziehung vollenden. In Begleitung des engliſchen Geſandten Sir Amias Paulet ging er nach Frankreich und landete den 25. September 1576 in Calais. Es war vier Jahre nach der Bartholomäusnacht, die öffentlichen Zuſtände Frankreichs fanden ſich in der ſchlimmſten Verwirrung, das Land von Religionskriegen zerriſſen, Heinrich von Navarra an der Spitze der Hugenotten, Heinrich Guiſe an der Spitze der Katholiken im Bunde mit Spanien und dem Papſt, Heinrich III. entnervt, ohnmächtig, ein thatloſer Schattenkönig. Die engliſche Geſandtſchaft folgte dem Hofe. So kam Bacon von Paris nach Blois, dem Sitz der Reichsſtände, nach Tours und Poitiers, wo er drei Monate blieb (1577). Die Nachricht vom Tode ſeines Vaters (20. Februar

1579) traf ihn zu Paris und rief ihn zurück in die Heimat, im folgenden Monate landet er wieder in England.

3. Gray's Inn.

Am liebsten würde Bacon den großen Plänen seines wissenschaftlichen Ehrgeizes gefolgt sein, aber die Mittel zur Muße fehlten, der väterliche Besitz war mäßig und fünf Brüder erbten. Zwar hatte der Vater ein Kapital zurückgelegt in der Absicht, es seinem jüngsten Sohn zu hinterlassen, aber da er ohne letzte Verfügung gestorben war, erhielt Bacon auch von dieser Summe nur einen kleinen Bruchtheil; sein älterer Bruder Anthony erbte einige Ländereien, die Mutter ein Landhaus in Gorhambury, das erst nach ihrem Tode (1610) in den Besitz des jüngern Sohnes überging, nachdem der ältere schon im Frühjahr 1601 gestorben. So war es die ökonomische Lage, die ihn nöthigte, Amt und Einkommen zu suchen und ihn schon in der ersten Jugendfrische von seinen wissenschaftlichen Plänen abzog. Er ergriff die juristische Laufbahn, um zur Advocatur zu gelangen, der nothwendigen Vorstufe zum Richteramt. Der Weg zu diesem nächsten Ziele war lang und beschwerlich; die praktische Rechtsgelehrsamkeit, die zur Ausübung der Advocatur gehört, mußte in einer jener Rechtsschulen erworben werden, welche in England juristische Genossenschaften oder Innungen bilden; unter den ältesten und berühmtesten dieser Collegien, deren es gegenwärtig vier giebt, war Gray's Inn, schon unter Eduard III. gegründet. Hier begann Bacon im Jahre 1580 seine Laufbahn. Das Recht der Barre oder der öffentlichen Rechtspraxis, die Berechtigung, in den Reichsgerichtshöfen zu plaidiren, macht den Barrister; die erste Vorstufe dazu ist „utter oder outward barrister", und die Regel

fordert, daß ein ſolcher noch fünf Jahre ſeine Rechtsſtudien fortſetzt, bevor er den Zutritt zur Barre erlangt. Man muß Barriſter ſein, um die Rechtswiſſenſchaft in der Innung lehren und Vorleſungen darüber halten zu dürfen, ein ſolcher Rechtslehrer heißt „reader“. Ein beſonderer Grad der Barriſter heißt sergeants-at-law, dieſe sergeants bilden wieder eine engere Innung, zu der auch die höhern Richter zählen; wenn die Krone dieſen Grad ertheilt, ſo heißt der sergeant königlicher Rath und führt die ſeidene Robe. Dieſe Stadien hatte Bacon zu durchlaufen. Im Juni 1582 wurde er utter barrister, vier Jahre ſpäter barrister und 1589 reader. Nach der Angabe Rawley's ernannte ihn die Königin im folgenden Jahre (1590) zu ihrem Rath oder außerordentlichen Rechtsbeiſtand (one of her counsel learned extraordinary). Doch ſcheint dieſes Datum nicht richtig, denn im Jahre 1606 ſchreibt Bacon an König Jakob, daß er neun Jahre lang der Krone diene; demnach würde er erſt ſeit 1597 in den regelmäßigen Dienſt eines „counsel extraordinary“ eingetreten ſein. Vorher iſt er nur einmal (1594) in Rechtsſachen der Krone gebraucht worden, und einen andern als dieſen unbeſoldeten Dienſt hat er unter Eliſabeth nicht gehabt. Er blieb lebenslänglich Mitglied von Gray's Inn, wohnte hier gemeinſchaftlich mit ſeinem Bruder Anthony, als dieſer von ſeinen Reiſen in Frankreich und Italien zurückgekehrt war (1592), und flüchtete auch ſpäter aus ſeinen Staatsgeſchäften gern in die ſtille Wohnung von Gray's Inn, um ſeinen wiſſenſchaftlichen Arbeiten zu leben.

4. Bacon und Burleigh.

Wäre es nach ſeinen Wünſchen gegangen, ſo hätte Bacon ſeine juriſtiſche Laufbahn entweder ganz aufgegeben oder wenig-

ſtens um einige Jahre abgekürzt. In einem einträglichen Hof- oder Staatsamte würde er leichter ſo viel Muße gefunden haben, als er zur Ausführung ſeiner philoſophiſchen Neuerungspläne bedurfte. Wiederholt ſuchte er Unterſtützung bei ſeinem Oheim und wendete ſich bald mittelbar bald unmittelbar an den einflußreichen Mann, der ihm erſt zu einem Hofamt, dann zur Abkürzung ſeiner juriſtiſchen Laufbahn behülflich ſein ſollte. „Ich bin 31 Jahre alt", ſchrieb er 1591 an Lord Burleigh, „das iſt viel Sand im Stundenglaſe, ich geſtehe, daß ich ebenſo weite wiſſenſchaftliche als beſcheidene bürgerliche Ziele verfolge. Denn ich habe die ganze menſchliche Erkenntniß zu meiner Provinz gemacht, und wenn ich ſie von zweierlei Räubern reinigen könnte, nämlich von leeren Worten und blinden Experimenten, ſo würde ich an deren Stelle fleißige Beobachtungen, gegründete Schlüſſe, nützliche Erfindungen und Entdeckungen einführen und jenes Reich in Flor bringen. Dieſer Plan ſteht in mir ſo feſt, daß ich ihn nie aufgeben werde."

Dieſe auf den Oheim geſetzten Hoffnungen blieben unerfüllt. Lord Burleigh zeigte ſich in der Protection ſeines Neffen kühl und zurückhaltend, gewiß nicht aus Eiferſucht gegen Bacon's Ruhm, aus Neid gegen ſein Talent, aus Furcht, der eigene Sohn könne dadurch verdunkelt werden. Eine Aeußerung Bacon's gegen Rawley hat dieſe Vorſtellung veranlaßt, die ſich dann unbeſehen im Munde der Biographen fortgepflanzt hat. Wenn Bacon wirklich von der Eiferſucht der ihm verwandten Cecils zu leiden hatte, ſo trifft dieſer Verdacht nicht den Vater, ſondern den Sohn und bezieht ſich auf eine ſpätere Zeit. So lange Burleigh lebte, hatte Bacon keinen Ruhm, der zu beneiden war, und ſuchte ſeine Größe auf einem Gebiet, das jede Rivalität mit den Cecils ausſchloß; wenn Bur-

leigh den Wetteifer zwiſchen Neffen und Sohn vermeiden wollte, ſo konnte er nichts Beſſeres thun, als den Bitten des Neffen Gehör geben. Warum er ſpröde dagegen war, iſt leicht zu erklären. Ihm galten die ſpeculativen Pläne, von denen Bacon redete, als etwas gänzlich Unpraktiſches, das in Staatsgeſchäften nichts tauge. Die Königin dachte ähnlich. Daß er den Neffen um der Philoſophie willen hätte befördern ſollen, iſt in der That von Lord Burleigh nicht zu erwarten; daß er es um der Verwandtſchaft willen nicht that, iſt zu loben; daß er ihn gehäſſig behandelt habe, iſt durch nichts zu beweiſen. Im Gegentheil, nach den brieflichen Zeugniſſen zu urtheilen, welche Spedding mittheilt, erſcheint das verwandtſchaftliche Verhältniß ſo gut, als es bei dem Unterſchiede der Stellung, die Bacon in der Ferne hielt, ſein konnte. Er verdankte der Fürſprache ſeines Oheims, daß ihm die Königin die Anwartſchaft auf ein einträgliches Amt in der Sternkammer (clerkship of star chamber) ertheilte, obgleich es freilich zwanzig Jahre dauerte (October 1589 bis Juli 1608), bevor er die Einkünfte erhielt.

III.

Laufbahn unter Eliſabeth.

1. Parlamentariſche Wirkſamkeit.

Wir finden Bacon's Beſtrebungen auf drei verſchiedenen Wegen: in der Stille verfolgt er ſeine philoſophiſchen Pläne ohne Muße und darum ohne die zur Ausarbeitung nöthige Ruhe; in ſeiner juriſtiſchen Laufbahn, nachdem er die Advocatur erreicht hat, ſtrebt er nach den höhern Staatsämtern; daneben her geht ſeine Thätigkeit als Mitglied des Parlaments. Daß er in

ſeinen philoſophiſchen Plänen von Seiten der Königin und ihres Miniſters nicht unterſtützt wurde, folgte weniger aus perſönlicher Abneigung als aus der Gleichgültigkeit, welche praktiſche und politiſche Naturen ſtets gegen die abgezogenen Beſchäftigungen philoſophiſcher Speculation hegen; daß aber auch ſeine Bewerbungen um die höhern Aemter vergeblich blieben, verſchuldete zum großen Theil ſeine parlamentariſche Wirkſamkeit, die ihm den Unwillen der Königin zuzog. Dieſe Seite ſeines öffentlichen Lebens, die ſeinen Namen zuerſt in England bekannt machte, müſſen wir etwas näher beleuchten. Von den erſten Anfängen ſeiner juriſtiſchen Laufbahn, noch bevor er Barriſter wurde, bis hinauf zu der Höhe, wo er als der erſte Staatsbeamte Englands ſeinen glänzenden Lauf plötzlich und ruhmlos endete (1584—1621), erſtreckt ſich ununterbrochen ſeine Wirkſamkeit als Mitglied des Parlaments. Was ſeine Bedeutung als Redner betrifft, ſo bezeugen zwei der gewichtigſten Stimmen, daß ſein Talent und ſeine Wirkung außerordentlicher Art waren. Nach dem Zeugniſſe Ben Jonſon's waren ſeine Urtheile ſo gehaltvoll und ernſt, ſeine Ausdrucksweiſe ſo würdevoll und einleuchtend, ſeine Wendungen ſo anmuthig und leicht, ſeine Gedanken ſo ſtreng und geordnet, daß er die Aufmerkſamkeit aller Zuhörer fortwährend ſpannte und jeder den Augenblick fürchtete, wo er aufhören würde zu reden. Und Walter Raleigh erklärt, indem er Bacon mit Robert Cecil und Lord Howard vergleicht: „Cecil konnte reden, aber nicht ſchreiben, Howard ſchreiben, aber nicht reden, Bacon allein konnte beides. Er war gleich groß als Redner wie als Schriftſteller.“

Schon aus der Bedeutung der Wählerſchaft, die er vertrat, läßt ſich erkennen, daß die Geltung ſeines parlamenta-

rischen Namens fortwährend zunahm. In den drei Parlamenten während der achtziger Jahre hat er diesen seinen politischen Ruf begründet: im Parlament von 1584 war er Mitglied für Malcombe in Dorsetshire, in dem von 1586 für Taunton in Somersetshire, im Jahre 1588 vertrat er Liverpool. Schon aus den Jahreszahlen erhellt die außerordentliche Wichtigkeit dieser Parlamente; es sind für England Jahre der größten Gefahr und des größten Ruhms.

Es handelte sich zunächst um die Sache der Königin und des englischen Protestantismus, um diese erste aller nationalen Angelegenheiten gegen jene drohenden Agitationen, welche die Wiederherstellung des Katholicismus zum Zweck hatten. Seit 1570 ist Elisabeth excommunicirt, der Papst und Spanien betreiben die Thronfolge der Maria Stuart; dagegen bildet sich eine geheime Gesellschaft zur Vertheidigung der Person der nationalen Königin, ein besonderer Gerichtshof wird eingesetzt zur Untersuchung und Aburtheilung aller hochverrätherischen Pläne, welche die katholische Restauration und Prätendentschaft begünstigen. Das Parlament von 1584 ist der energische Ausdruck dieser nationalen Gesinnung. Die katholischen Wühlereien dauern fort und gipfeln zuletzt in einer höchst gefährlichen Verschwörung, welche die Ermordung Elisabeth's, die Insurrection Englands, die Invasion von Seiten des Auslandes, die Befreiung Maria Stuart's und deren Erhebung auf den englischen Thron im Schilde führt. Die Folge der entdeckten Verschwörung ist der Staatsproceß gegen die gefangene Königin; sie wird schuldig erklärt und zum Tode verurtheilt. Vier Tage darauf, den 29. October 1586, tritt das Parlament zusammen, beide Häuser fordern die Veröffentlichung und Vollstreckung des Todesurtheils, Bacon spricht in dieser

„great cause“. Den 8. Februar 1587 erfolgt die Hinrichtung. Bald darauf verſammelt ſich das den 2. December 1586 vertagte Parlament von neuem und beſchließt Subſidien zur Unterſtützung der Niederlande gegen Spanien; Bacon iſt Mitglied des mit dieſer Angelegenheit betrauten Ausſchuſſes. Es folgt der Krieg mit Spanien, der Untergang der Armada im Sommer 1588; ein neues Parlament wird berufen und tritt im November dieſes großen Jahres zuſammen, bereitwillig gewährt es neue Subſidien zur Vertheidigung Englands gegen künftige Angriffe Spaniens; in dieſer Sache iſt Bacon nicht nur Mitglied des betreffenden Ausſchuſſes, ſondern Berichterſtatter.

Nach einer Pauſe von vier Jahren wird ein neues Parlament berufen, das den 19. Februar 1593 zuſammentritt. Bacon iſt Mitglied für Middleſex und repräſentirt im Hauſe der Gemeinen eine der politiſch wichtigſten, in ihrer Geſinnung unabhängigſten Grafſchaften Englands. Spanien droht mit einer Invaſion von Norden und Süden, mit einer Landung in Schottland, welche das Zeichen zur Erhebung des ſchottiſchen Adels geben ſoll. Dieſer Gefahr gegenüber, die mit der Verzögerung wächſt, fordert die Regierung neue Subſidien und ſchleunigſte Beſchlußfaſſung; das Oberhaus, damit einverſtanden, drängt und will in der Subſidienfrage an der Berathung der Gemeinen theilnehmen. Nach dem Vorſchlage der Lords, den die Regierung billigt, ſollen drei Subſidien gewährt werden, zahlbar in drei Jahren, jedes Jahr zwei Zahlungen.

In dieſer Sache ſind zwei Punkte, denen ſich Bacon widerſetzt. Es gehört zu den Grundpfeilern der engliſchen Verfaſſung, daß in allen Geldfragen das Unterhaus völlig unab-

hängig beräth und beſchließt; daher widerräth Bacon, daß der Forderung einer gemeinſchaftlichen Berathung von Seiten der Lords nachgegeben werde, und gegen die Mehrheit des Ausſchuſſes ſtellt ſich das Haus auf Bacon's Seite. Die gemeinſchaftliche Berathung mit dem Oberhauſe „about the subsidies" wird verworfen; man ſtützt ſich auf einen Präcedenzfall unter Heinrich IV., wo daſſelbe gefordert, aus demſelben Grunde verweigert und die Weigerung vom Könige richtig befunden wurde. Der zweite Punkt betrifft den Gegenſtand der Forderung ſelbſt. Die Lords fordern drei Subſidien, zahlbar in drei Jahren, alſo jedes Jahr eine Subſidie. Darin lag eine doppelte Neuerung: die Verdreifachung der zu leiſtenden Steuer und die Verdoppelung der Zahlungslaſt, denn die Subſidie pflegte in zwei Jahren gezahlt zu werden. Bacon war in dieſem Falle nur gegen die letzte Neuerung, er ſprach nicht gegen die dreifache Subſidie, ſondern wollte nach herkömmlicher Weiſe die Zahlung in ſechs Jahren. Im Unterhauſe war eine vermittelnde Motion geſtellt worden: Zahlung der drei Subſidien in vier Jahren. Dagegen ſprach Bacon, er berief ſich auf die Schwierigkeit und Unmöglichkeit der Leiſtung, auf die Verbreitung unzufriedener Stimmung im Volk, auf deren gefährliche Folgen. Dieſe Rede hielt er den 7. März 1593.*) Sein Amendement in der Subſidienfrage fiel durch, die Motion wurde angenommen.

Die Königin empfing die Bill, dankte dem Parlament und machte dabei eine Anſpielung, die nicht zu verkennen war, auf „Leute, die mehr ihre Grafſchaft, als die Bedürfniſſe der

*) Seine erſte Rede vom 26. Februar gleich nach Eröffnung des Parlaments betraf die Reviſion und Verbeſſerung der Geſetze, eine Aufgabe, die er dem Parlament als eine beſtändige und fortdauernde vorhielt.

Zeit im Auge haben". Dieſe ſeine parlamentariſche Oppoſition in der Subſidienfrage vom Jahre 1593 war es, wodurch ſich Bacon die Königin abgeneigt gemacht und für einige Zeit ihre Gunſt verſcherzt hat. In einem Briefe, dem erſten, den er ſelbſt aufbewahrt hat, rechtfertigt er ſich wegen jener Rede bei Burleigh: „Wenn man meine Rede falſch berichtet hat, ſo werde ich gern in Abrede ſtellen, was ich nicht geſagt habe, wenn man ſie falſch verſtanden, ſo werde ich gern den richtigen Sinn darthun und den falſchen entfernen; wenn man ſie falſch beurtheilt und mir Sucht nach Popularität vorwirft, ſo thut man mir Unrecht und um ſo mehr, als die Art meiner Rede beweiſt, daß ich blos ſprach, um meinem Gewiſſen genugzuthun."*)

Ohne Zweifel mochte Bacon viel daran gelegen ſein, die Königin ſich wieder geneigt zu machen und von der loyalen Geſinnung, die ihn aufrichtig erfüllte, zu überzeugen; aber nichts beweiſt, daß er in dieſer Abſicht unwürdige Schritte gethan habe. In dem nächſten Parlamente, welches im October 1597 zuſammentrat, war er Mitglied für Ipswich in Suffolk. Hier nun ſoll er ſich bemüht haben, ſeine oppoſitionelle Haltung von 1593 wieder gut zu machen; er habe ſich, erzählt Campbell, ſtill, ängſtlich und ſervil gezeigt, wogegen Dixon behauptet, daß er oft und energiſch geſprochen. So viel ſteht feſt, daß er in dem Parlamente viel gegolten hat, denn er war Mitglied faſt aller Ausſchüſſe, und ſoweit ſeine Thätigkeit noch erkennbar iſt, verräth ſie nirgends eine unwürdige Haltung. Es iſt wahr, daß er in der Subſidienfrage ſeine Oppoſition nicht wieder geltend machte, aber es gab nicht eine einzige

*) The works of Francis Bacon (Spedding), vol. VIII, p. 233, 234.

Stimme, die der Forderung der Regierung auf drei Subsidien, zahlbar in drei Jahren, entgegen war. Bacon's Hauptthätigkeit war diesmal einer nationalökonomischen Frage von großer Wichtigkeit zugewendet, er wollte dem Verfall des Ackerbaues und dem Untergange der Pächter auf englischem Boden durch ein Gesetz vorbeugen, welches der überhandnehmenden Umwandlung des Ackerlandes in Weide nothwendige Schranken setzte zur Hebung des Landbaues und der Bevölkerung. Von seiner darauf bezüglichen Rede existirt noch ein kleines Bruchstück.*)

2. Erfolglose Bewerbungen.

Nach seiner Opposition, die er im Parlamente vom Jahre 1593 bewiesen, war die Königin zuerst so erzürnt, daß sie Bacon nicht sehen wollte, und wenn sie ihm die Erlaubniß an den Hof zu kommen auch bald wieder zurückgab, so blieb sie taub gegen seine Bewerbungen und gegen jede ihm günstige Fürsprache. Gerade damals war die Stelle des obersten Kronanwaltes und Generalfiscals (attorney general) freigeworden. Um dieses Amt bewarb sich Bacon, von Essex lebhaft unterstützt; sein Mitbewerber war Eduard Coke, neun Jahre älter als er, angesehen als der erste Rechtsgelehrte Englands, bereits in Amt und Würden, denn er war solicitor general, welche Stelle dem attorney general zunächst stand, zugleich ein Mann von großer parlamentarischer Bedeutung, er war Sprecher im Unterhause, in seiner Haltung völlig loyal, dem Dienste der Krone ganz ergeben, Bacon's Gegner in der Subsidienfrage. Selbst wenn die Königin Bacon günstig ge-

*) The works, vol. IX, p. 77 flg.

weſen wäre, konnte ſie ihn kaum einem ſolchen Manne bei einer ſolchen Bewerbung vorziehen; aber ſie war ihm abgeneigt, auch der Siegelbewahrer Puckering war gegen ihn, und Burleigh that nichts zu ſeinen Gunſten, vielleicht weil er ſah, daß nichts auszurichten war. Nur Eſſex betrieb bei der Königin Bacon's Bewerbung ſehr eifrig; er ſtellte der Königin vor, daß ſie um ihrer ſelbſt willen Bacon zum Generalfiscal machen müſſe, ſonſt würde ſie den fähigſten Mann in ihrem Dienſte verlieren; er ſchreibt Bacon den 24. Auguſt 1593, er werde die Königin hoffentlich am Ende erweichen, wie der Tropfen den Stein „saepe cadendo". Er hoffte vergeblich. Die Königin kam immer wieder zurück auf Bacon's parlamentariſche Unart.

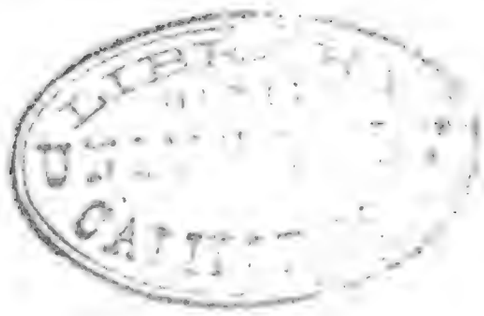
Coke wurde im Frühjahr 1594 attorney general. Nun war ſeine bisherige Stelle, die des solicitor general, frei, und Bacon machte alle Anſtrengungen, ſie zu erhalten, auch unterſtützten dieſes mal beide Cecils ſeine Bewerbung, Eſſex zeigte ſich wiederum unermüdlich, aber ſeine zu lebhafte Fürſprache war der Sache eher ſchädlich als förderlich, denn ſie machte die Königin ärgerlich. Der Siegelbewahrer wirkte gegen Bacon, und nachdem die Sache lange hinausgeſchoben worden und Bacon immer wieder die ſicherſten Hoffnungen gefaßt hatte, erhielt im November 1595 Fleming das erledigte Amt.

Es war eine unglückliche Zeit für Bacon. Alle ſeine Bewerbungen ſchlugen fehl, zuletzt die um eine Frau, auch hier ſtand ihm als der glücklichere Nebenbuhler Eduard Coke entgegen. Die Frau, die er begehrte, war Eliſabeth Hatton, eine reiche, junge und ſchöne Witwe, Burleigh's Enkelin; auch hier warb Eſſex für Bacon, er ſchrieb an die Eltern Eliſabeth's und ſagte in ſeinem Briefe, wenn er eine Schweſter zu

verheirathen hätte, würde er sie keinem lieber geben als seinem Freunde Bacon. Die junge Witwe schlug ihn aus, sie war ehrgeizig und habsüchtig und nahm daher den reichen Generalfiscal Coke lieber zum Manne als den armen Advocaten Francis Bacon (1597). Man hat behauptet, Bacon habe blos die reiche Frau gewollt, um seine schlimmen Vermögensumstände zu verbessern; ob er in der That kein anderes Interesse bei seiner Bewerbung gehabt hat, weiß ich nicht nnd sehe auch nicht, woher es Biographen wie Campbell wissen. Daß es mit seinen ökonomischen Verhältnissen damals sehr übel bestellt war, ist richtig; er war hoch in den Dreißigen ohne Praxis, ohne Amt, mit Schulden überhäuft, deren Zinsen er bezahlte, indem er neue Schulden machte. Von seiner Familie war keine Hülfe zu hoffen; die Mutter lebte auf ihrem Witwensitz in Gorhambury und gab soviel sie hatte, aber sie hatte nicht viel; sein Bruder Anthony besaß einige Ländereien in Redburn (Hertfordshire), die wenig einbrachten; der eine seiner Halbbrüder Nicholas hatte mehr, aber brauchte alles für seine eigene sehr zahlreiche Familie, der andere, Eduard, konnte Bacon wohl einen Aufenthalt in seiner Wohnung zu Twickenham anbieten, aber kein Geld. Seit Jahren hatte Bacon die Anwartschaft auf eine Registratur in der Sternkammer, auch hatte ihm die Königin im November 1595 (als sie Fleming zum solicitor general ernannte) eine Anwartschaft auf die nächste Pacht eines Landhauses in Twickenham ertheilt, aber das alles waren zunächst nur Aussichten, womit man keine Gläubiger bezahlen konnte. Die Schulden vermehrten sich, er nahm seine Zuflucht zu Pfandleihern und Juden, und es kam im Jahre 1598 so weit, daß der Goldschmied Sympson wegen einer Schuld von einigen hundert Pfund un-

ſern Bacon, als dieſer eben vom Tower herkam, auf offener Straße verhaften ließ.

Selbſt die Hoffnungen, die er auf Eſſex' Freundſchaft und Geltung bei der Königin ſetzen konnte, fingen an zu erbleichen. Der Einfluß des mächtigen Günſtlings war im Sinken, das gute Einvernehmen zwiſchen ihm und Bacon hatte ſchon eine Abkühlung erfahren; bald nahmen die Verhältniſſe die unheilvollſte Wendung, in welche Bacon auf eigenthümliche Art mit verſtrickt wurde, denn ſeit dem Eſſex-Proceß hat die Welt nicht mehr glauben wollen, daß unter Bacon's Fähigkeiten auch Dankbarkeit und Freundſchaft war. Die Eſſex-Frage iſt biographiſch ſo reichhaltig und für die Beurtheilung der Perſon Bacon's ſo wichtig, daß wir derſelben einen beſondern Abſchnitt widmen.



Viertes Kapitel.

Bacon und Essex.

I.

Essex' Person und Schicksale.

1. Essex und Elisabeth.

Der einzige Mann am Hofe Elisabeth's, der Bacon's Geist und Pläne hoch hielt und dessen Namen wir in nächster Beziehung zu ihm schon mehrfach genannt haben, war Robert Devereux Graf von Essex. Die Königin selbst war wohl gelehrt, doch kann man nicht sagen, daß sie Kunst und Wissenschaft aus freier Neigung beschützte; sie hatte nichts Mediceisches, sie ließ die Gelehrsamkeit gelten, soweit sie praktisch war und mit den öffentlichen Angelegenheiten des Staats und der Kirche unmittelbar zu thun hatte, die theologische und juristische Gelehrsamkeit; gegen die philosophischen Dinge war sie gleichgültig, geringschätzend, mistrauisch, die Beschäftigung damit erschien ihr als unbrauchbar und als eine „disqualification" für den Staatsdienst. Was ihr allein am Herzen lag, war weniger die Herrschaft des Menschen über die Natur vermöge der Wissenschaft, als die Herrschaft Elisabeth's über England vermöge der Politik; die Staatszwecke durchschaute sie

klar, und selbst die Leidenschaften, denen sie sich hingab, konnten ihr Urtheil nicht verwirren. Ebenso praktisch und ebenso verächtlich in Ansehung der rein theoretischen Dinge dachten ihre Staatsmänner, die Cecils, Walsingham, Eduard Coke u. a.

Essex war sechs Jahre jünger als Bacon, 34 jünger als Elisabeth. Die Königin war 55 alt, als nach dem Tode seines Stiefvaters des Grafen Leicester (1588) der einundzwanzigjährige Essex ihr erklärter Günstling wurde, ein Mann, noch in der ersten Blüthe der Jugend, von anmuthiger Ritterlichkeit, feurigem Geiste, ungezügeltem Temperamente, kühnem Ehrgeize, großmüthigen Neigungen, aufopferungsfähig in der Freundschaft, ohne Selbstbeherrschung in der Leidenschaft, stolz und verwegen bis zum Uebermaß, empfänglich für Frauengunst und für Volksgunst und ganz dazu gemacht, um beide zu gewinnen, ein Charakter und eine Erscheinung, die etwas von der Art des Alcibiades hatte und sich von der Höhe eines leichtgewonnenen Glücks mit leichtsinnigem Frevelmuthe herabstürzte. Die Königin war ihm mit einer verschwenderischen und argwöhnischen Zärtlichkeit zugethan und eifersüchtig auf jeden Gegenstand seiner Neigung, seinen Ruhm, seine Popularität, seine Freunde; sie war so gestimmt, daß sie seine Wünsche jetzt bereitwillig und zärtlich erfüllte, jetzt eifersüchtig und eigensinnig abschlug. Der Grundzug ihrer Zuneigung war mütterlicher Art. In Essex' Adern floß das Blut der Boleyn, seine Mutter war die Nichte der Königin, sein Vater Walter Essex war ihr Freund gewesen in verlassenen Tagen, sie hatte von mütterlicher Seite her keinen andern männlichen Verwandten.*)

*) Anna Boleyn, die Mutter Elisabeth's, hatte eine Schwester, deren Tochter, Katharine Carey, Elisabeth's nächste Cousine und ihre liebste Jugendfreundin war; diese hatte als Lady Knollys eine Tochter, Lettice

Unter ſeinem Stiefvater Leiceſter hat Eſſex ſeine erſten Kriegsdienſte in den Niederlanden gethan (1585—86). Jetzt ſtieg er ſchnell empor, die Königin ernannte ihn 1587 zu ihrem Stallmeiſter, im folgenden Jahre zum General der Cavalerie im Kriege gegen Spanien und ſchickte ihn 1591 zur Unterſtützung Heinrich's IV. mit engliſchen Hülfstruppen nach Frankreich; im Jahre 1593 wird er Geheimer Rath, drei Jahre ſpäter erhält er den Oberbefehl der gegen Spanien beſtimmten Landungstruppen; der glänzende Erfolg dieſes Feldzugs, die Vernichtung der ſpaniſchen Flotte, die Eroberung von Cadix erhebt ſeinen Namen unter die volksthümlichen Helden Englands.

Cadix iſt der Gipfel ſeines Ruhms. Von hier geht ſeine Bahn abwärts. Die nächſte Expedition nach den Azoren im Juni 1597, von Eſſex befehligt, verunglückt durch ſeine Schuld. Er hatte die ſpaniſche Flotte, die mit Schätzen von Indien kam, auffangen und ihr den Weg nach Terceira verlegen ſollen; er verfehlt ſie und vereinigt ſich mit Raleigh, der Contreadmiral war, Fayal genommen und das Werk der Eroberung faſt vollendet hatte. Der Ruhm dieſer That gebührt Raleigh, aber Eſſex, darauf eiferſüchtig, erwähnt in ſeinem amtlichen Berichte nichts von Raleigh's Verdienſt und weckt dadurch deſſen Feindſchaft. Unverrichteter Sache kehrt die engliſche Flotte Ende October 1597 zurück, ſogar die engliſche Küſte war in Gefahr. Schon jetzt hatte Eſſex die Unzufriedenheit der Königin erregt und verdient; aber zu verblendet, um die eigene Schuld und ſeine Fehler zu erkennen, ſpielt er den Be-

---

Knollys, die in erſter Ehe mit dem Grafen Eſſex, in zweiter mit dem Grafen Leiceſter, Eliſabeth's Günſtling, vermählt war. Ihr Sohn iſt Eſſex, von dem wir reden.

leidigten und fängt an, misvergnügt zu werden. Daß seine Empfehlungen nichts ausrichten, seine Gegner Einfluß und Aemter gewinnen, macht ihn übellaunig und den Einflüsterungen factiöser Feinde des Staats allmälig geneigt. In seiner eigenen Familie werden böse Einflüsse genährt, seine Mutter hatte sich als Gräfin Essex durch Leicester, als Gräfin Leicester durch Christopher Blount, einen Mann niedriger Herkunft, verführen lassen und nach dem Tode des Gemahls den Verführer geheirathet. Dieser Blount ist ein Werkzeug der katholischen Agitation, und Essex läßt sich durch ihn beeinflussen. So legt sich das Netz, worin er sich verfängt, um seine Füße.

2. Statthalterschaft in Irland.

Ein neues Unternehmen lockt seinen kriegerischen Ehrgeiz. Im Jahre 1598 ist in Irland unter dem Grafen Tyrone ein Aufstand ausgebrochen, der die Niederlassungen der englischen Protestanten bedroht und das Land von der englischen Herrschaft befreien will. Jetzt begehrt Essex den Oberbefehl über das nach Irland bestimmte Heer, seine Gegner am Hofe, in der Absicht ihn zu entfernen, begünstigen wie es scheint seinen Wunsch, widerwillig giebt Elisabeth nach und ernennt ihn zum Lordlieutenant von Irland (1599). Im Frühjahre landet er in Dublin; man sah in London glänzenden Siegen entgegen, so günstig war die Volksstimmung für Essex; verglich doch Shakespeare, der damals seinen Heinrich V. aufführen ließ, im Prologe des letzten Actes sogar den Jubel, mit dem einst England den Sieger von Azincourt empfing, den freudigen Hoffnungen, womit das Volk jetzt den Triumphator von Irland erwartet.

Wenn jetzt der Feldherr unsrer Königin
Wie er es leichtlich mag, aus Irland käme
Und brächt' Empörung auf dem Schwert gespießt:
Wie viele würden diese Friedensstadt
Verlassen, um willkommen ihn zu heißen!

Dieser Traum ging nicht in Erfüllung. Durch eine Reihe unkluger und unpolitischer Maßregeln gerieth Essex in den Verdacht, dem Aufstande selbst und der katholischen Faction in die Hände zu arbeiten; statt die Insurgenten mit Waffengewalt niederzuwerfen, läßt er die günstige Gelegenheit vorübergehen und beginnt Unterhandlungen mit dem Haupte der Empörung.*) Das Vertrauen Elisabeth's war tief erschüttert, sie griff jetzt unmittelbar in die Leitung der irischen Angelegenheiten ein, und Essex sah sich nicht blos in seinem Oberbefehl in Irland, sondern in seiner ganzen Stellung am Hofe der Königin bedroht. Plötzlich verläßt er Dublin und kehrt im September 1599 nach London zurück; im Reisekleid, staubbedeckt erscheint er im Palaste Nonsuch und überrascht die Königin bei ihrer Morgentoilette, seine persönliche Gegenwart übt auf Elisabeth den gewohnten Zauber, und es scheint einen Augenblick, als ob sie ihm alles verzeihen wolle. Doch bald nach einem Gespräche mit Cecil, ihrem Minister (Burleigh war das Jahr vorher gestorben), entschließt sie sich anders und befiehlt, daß Essex in Haft bleibe; ihre Absicht war nicht, ihn zu stürzen, sondern zu demüthigen; sie wollte ihn nicht richterlich, sondern

*) Auch in kleinern Dingen handelte Essex ungehorsam und rücksichtslos gegen die Königin. Der junge Graf Southampton hatte die Vernon, eine der Hofdamen Elisabeth's, verführt und war deshalb aus London verbannt worden. Heimlich kehrt er zurück und heirathet die Vernon. Die Königin straft ihn mit Haft in seinem Hause; gegen sein Wort entfernt er sich heimlich, geht nach Dublin zu Essex und dieser macht ihn zum General der Cavalerie.

pädagogiſch ſtrafen, mütterlich züchtigen, ſo mild als möglich unter dem Scheine der Strenge; ſie hätte es am liebſten bei der Cenſur bewenden laſſen, welche die Sternkammer, ohne daß Eſſex gehört wurde, gegen ihn ausſprach. Aus Rückſicht auf die öffentliche Meinung ließ ſie ein zweites Verfahren eintreten, wobei Anklage und Vertheidigung ſtattfand; ſie ernannte zu dieſem Zweck einen außerordentlichen Gerichtshof von 18 königlichen Commiſſaren, der ſich den 5. Juni 1600 in Yorkhouſe verſammelte, Eſſex' Führung in Irland für tadelnswerth erkannte und ſein Urtheil dahin abgab, daß er von ſeinen Aemtern ſuspendirt ſein und in ſeinem Hauſe gefangen bleiben ſolle, ſolange es der Königin gefalle. Eſſex verzichtete auf alle Rechtfertigung und hörte den Spruch kniend.

3. Verſchwörung und Untergang.

Bald erhielt er die Freiheit zurück und die Erlaubniß auf ſeine Güter zu gehen; der Hof blieb ihm verboten, doch hatte Eliſabeth ſeine völlige Wiederherſtellung im Sinne, und als Eſſex im September 1600 London verließ, war er ſicher, daß ihn die Königin in der Kürze zurückrufen werde. Aber eine abgeſchlagene Bitte machte ihn an der guten Abſicht der Königin vollkommen irre und nahm ihm jede beſonnene Empfindung. Er hatte gewünſcht, daß ihm das einträgliche Monopol der ſpaniſchen Weine, deſſen Dauer abgelaufen war, wieder erneuert werde, und die Königin, die dem Scheine ſeiner Demuth und Gefügigkeit mistraute und dahinter nur Eigennutz zu ſehen glaubte, hatte die Sache verweigert. Jetzt fing er an die Königin zu haſſen und ſprach von ihr offen in den ungebührlichſten und roheſten Ausdrücken; er ſei nicht ihr Sklave und werde ſich nicht ſo ungerecht behandeln laſſen von dieſem

alten Weibe, ebenſo krumm an Geiſt als an Körper; er ſann auf Rache und ließ ſich mit Blount und andern in hochverrätheriſche Pläne der unſinnigſten Art ein. Man wollte ſich der Perſon der Königin bemächtigen und in ihrem Namen die Gewalt ergreifen. Eliſabeth iſt von allem unterrichtet, ſie weiß, welche Sprache Eſſex offen gegen ſie führt, welche geheime Anſchläge er brütet und daß der 8. Februar 1601 zum Ausbruch der Verſchwörung beſtimmt iſt. Den Abend vorher hatte der Graf Southampton im Globe vor den Verſchworenen Shakeſpeare's Richard II. aufführen laſſen, gleichſam als ermunterndes Beiſpiel der Abſetzung eines Königs und einer erfolgreichen Uſurpation; man ſagt auch, daß dieſe Dichtung damals der Königin verdächtig gemacht wurde als tendenziöſer Beſtandtheil eines großen Complots, das Stück ſolle den Unterthanen zeigen, wie man einen König aus dem Wege ſchaffe; ſie ſei Richard, Eſſex ſei Bolingbroke. Die Verſchwörung ſelbſt war verzweigt und ſtand, wie es ſcheint, mit den iriſchen Rebellen und mit dem Könige von Schottland in Zuſammenhang; man will ſie als eins der Glieder jener papiſtiſchen Verſchwörungskette anſehen, die ſich zuerſt an die Prätendentſchaft der Maria Stuart anknüpfte und zuletzt in dem Pulvercomplot ausbrach.

Den 8. Februar früh ſchickte Eliſabeth vier der höchſten Staatsbeamten, darunter den Großſiegelbewahrer und den Lord Oberrichter, nach Eſſexhouſe, um die Urſache der geheimen Verſammlungen zu erfahren. Eſſex hielt die Räthe der Königin feſt, ſtürzte mit ſeinem Anhange auf die Straße und rief die Bürger zu den Waffen. Niemand folgte ihm. Das Unternehmen iſt ebenſo erfolglos als planlos. Nach wenigen Stunden, nach einem kurzen Kampfe iſt alles vorüber, Eſſex

ſelbſt ergriffen und in den Tower gebracht. Er ſtellte den Hochverrath in Abrede, das Unternehmen ſei nicht gegen die Königin und den Staat, ſondern gegen ein Complot ſeiner Feinde gerichtet geweſen, das Haupt dieſer Feinde ſei Walter Raleigh, deſſen Anſchläge gegen ſein Leben eine ſolche Selbſthülfe hervorgerufen hätten. Das Gericht fand Eſſex ſchuldig und verurtheilte ihn zum Tode; mit der größten Seelenruhe nahm er das Urtheil hin und ſuchte nur das Leben ſeiner Freunde zu retten. Die Königin ſoll ſehr geſchwankt haben, bevor ſie den Spruch beſtätigte. Den 25. Februar 1601 fiel Eſſex' Haupt auf dem Schaffot. Zwei Jahre ſpäter, den 24. März 1603, ſtarb Eliſabeth in tiefer Schwermuth und des Lebens vollkommen überdrüßig; ſie hatte die Königin gerächt, aber ſie war als Frau gebrochen.

II.

Bacon's Verhältniß zu Eſſex.

Im Jahre 1590 oder ſpäteſtens in der erſten Hälfte des folgenden Jahres lernte Eſſex Bacon kennen und trat bald mit beiden Brüdern in Verbindung: Anthony wurde ſein Secretär, Francis ſein politiſcher und juriſtiſcher Rathgeber. Wir wiſſen, mit wie vielem Eifer, wenngleich mit wenigem Erfolg, er Bacon's Sache bei der Königin vertrat, wie aufrichtig und lebhaft er von ſeinem Talent und Werth überzeugt war. Immer nennt er ihn ſeinen guten Freund Bacon. Bevor er nach Spanien unter Segel geht, empfiehlt er ihn dem Siegelbewahrer Egerton in einem Briefe vom 27. Mai 1596: „es ſei in England kein Mann, deſſen Glück er lebhafter und

eifriger wünſche". Es war eine Zeit, wo Bacon in geringen und ungünſtigen Verhältniſſen keinen beſſern Freund hatte, als den mächtigen, von jeder Gunſt des Schickſals hoch emporgehobenen Eſſex. Wie war es möglich, daß er gegen dieſen Mann, als er zu Boden lag, unter den Anklägern auftrat?

Als die Königin nach der Hinrichtung zum erſten male in die City kam und ſich von Seiten des Volks kalt empfangen ſah, wünſchte ſie, daß Eſſex' Verurtheilung und Hinrichtung durch eine „geſchickte Feder" öffentlich gerechtfertigt werde; ſie trug dieſes Werk Bacon auf und er gehorchte ſogleich. Er ſchrieb „eine Erklärung der Ränke und Verräthereien, verſucht und begangen durch Robert weiland Graf Eſſex und ſeine Mitſchuldigen"*). Alle Welt erhob gegen Bacon den Vorwurf, daß er falſch und undankbar gegen Eſſex gehandelt. Dieſer Vorwurf hat ſich fortgepflanzt von Geſchlecht zu Geſchlecht und iſt heute noch ſo laut wie damals. Daß er ſchon damals laut wurde, ſollte Dixon nicht beſtreiten, da Bacon ſelbſt es ſagt. Ein Jahr nach dem Tode der Eliſabeth war er genöthigt, ſich „gegen gewiſſe Vorwürfe in Betreff des verſtorbenen Grafen Eſſex" öffentlich zu vertheidigen; er that es in Form eines Briefs an den Lord Montjoy, der Eſſex als Statthalter in Irland gefolgt war.**)

Laute Vorwürfe ſind noch nicht gerechte. Bevor wir urtheilen, wollen wir Bacon ſelbſt hören. Wie hat er gegen Eſſex geſchrieben? Wie zu ſeiner eigenen Vertheidigung?

---

*) A declaration of the practices and treasons attempted and committed by Robert late Earl of Essex and his complices etc. (1601). The works (Sp.), vol. IX, p. 245 flg.

**) Sir Francis Bacon his apology in certain imputations concerning the late earl of Essex in a letter to lord Montjoy, now Earl of Devonshire. The works (Sp.), vol. X, p. 139 flg.

1. Bacon's Declaration.

In der Art, wie Bacon Essex' Schuld darstellt, regt sich keine Spur menschlicher Theilnahme, kein noch so leiser Versuch der Milderung, in Gesinnung und That erscheint Essex als durchaus schlecht und verbrecherisch. Er hat nichts im Sinn als seinen Ehrgeiz, der ihn so weit treibt, daß er „praefectus praetorio", Herr der gesammten englischen Kriegsmacht werden möchte; gegen jeden Nebenbuhler ist er misgünstig, gegen die Königin verrätherisch, Absalon ähnlich; mit schlimmen Plänen geht er nach Irland, vergeudet die Zeit, schließt einen schimpflichen Frieden, sucht sich aus den irischen Rebellen eine Partei, aus dem Heer ein williges Werkzeug zu machen in der Absicht auf eine bewaffnete Landung in England; Mitschuldige haben es bezeugt, es sei sogar verabredet worden, Essex solle König von England, Tyrone Vicekönig in Irland werden; mit diesem habe er einen Vertrag gegen die englischen Interessen in Irland geschlossen und dafür die Königin gewinnen wollen, daher seine plötzliche Rückkehr nach London. Nachdem seine Schuld erwiesen, habe ihm die Königin großmüthig verziehen; kaum in Freiheit gesetzt, habe er die frühern Pläne wieder aufgenommen, geheime Umtriebe gemacht, allerhand leichtsinnige und misvergügte Leute um sich versammelt und eine Verschwörung angezettelt, die den Umsturz der öffentlichen Dinge bezweckte; zuletzt habe er offene Gewaltthat versucht und sei elend gescheitert. Härter war Essex nicht zu beschuldigen, als hier nach seinem Tode durch Bacon's Feder geschehen. Es war wie eine zweite Hinrichtung, und man darf ohne Empfindsamkeit erstaunt sein, daß der Mann, der diese Schrift verfaßte, jemand war, dem Essex

Gutes erwiesen. Wenn er den unglücklichen Essex mit Recht beschuldigt, daß er undankbar gegen die Königin gewesen, so darf man wol fragen: war denn Bacon dankbarer gegen Essex?

2. Bacon's Apologie.

Es scheint, daß er selbst das peinliche Gefühl dieser Frage gehabt hat, denn er sucht am Schluß seiner Vertheidigung die Schuld jener Schrift von sich abzuwälzen, sophistisch genug: er habe sie geschrieben nicht wie ein Autor, sondern wie ein Secretär, in allen Punkten geleitet; sie sei im geheimen Rath der Königin genau durchgesehen, erwogen und so verändert worden, daß am Ende eine Schrift herauskam, wozu er selbst nichts gegeben als den Stil. Zuletzt habe sie die Königin noch einmal Wort für Wort gelesen und eigenhändig Aenderungen gemacht, sie habe ihn sogar getadelt, daß er den alten Respect gegen Essex nicht vergessen und „mylord of Essex" gesagt habe, während es blos heißen dürfe: „Essex" oder „the late earl of Essex"; ja sie bestand darauf, daß um dieser Kleinigkeit willen die Schrift noch einmal gedruckt wurde.

Diese Vertheidigung ist schlimmer als keine. Warum lieh er seine Feder zu einer Schrift, die er als die seinige nicht anerkannte und die das Gefühl der Welt gegen ihn aufbringen mußte? Warum ließ er sich als Werkzeug brauchen? Es wird kaum möglich sein, in diesem Punkte Bacon von einer unwürdigen Willfährigkeit freizusprechen, aber, um in der Beurtheilung seiner Empfindungsweise sicher zu gehen, muß man doch die Beziehungen zwischen Essex und ihm genauer untersuchen; man muß wissen, welches Verhältniß zwischen beiden bestand, welchen Wechsel dasselbe erlebt hat.

Darüber gibt Bacon's Vertheidigungsschrift eine ebenso interessante und charakteristische, als meiner Meinung nach richtige Aufklärung. Die Frage selbst ist biographisch genommen so erheblich, daß wir uns unmöglich bei dem Gemeinplatz begnügen können, wonach auf der einen Seite die großmüthigste Freundschaft war, auf der andern Seite nichts als der kälteste Undank.

Seine Freundschaft für Essex, so bekennt Bacon selbst, sei weder unbedingt noch ungetrübt gewesen, er halte es mit dem Worte der Alten: „amicus usque ad aras"; erst Gott, dann der König, dann der Freund. Er habe in Essex eines der besten und tauglichsten Werkzeuge für das Staatswohl gesehen und sich deshalb dem Dienste desselben so ausschließlich gewidmet, daß er darüber den der Königin, Vermögen und Beruf vernachlässigt, auch seinen Bruder bald nach dessen Rückkehr bestimmt habe, ebenfalls in die Dienste des Grafen zu treten. Essex habe sich gegen ihn wohlwollend und freigebig bewiesen, seine Amtsbewerbungen unterstützt und, als diese fehlgeschlagen, ihm ein Landgut geschenkt, das er für 1800 Pfund verkauft, obwohl es werthvoller war. Indessen seien sehr bald zwischen dem Grafen und ihm Differenzen entstanden, besonders in zwei Punkten, betreffend Essex' Benehmen gegen die Königin und seine Sucht nach Kriegsruhm und Volksgunst. Er habe Essex wiederholt gerathen, sich gegen die Königin folgsam und gefügig zu zeigen, dann werde sie bald wie Ahasverus fragen: „Was soll dem Manne geschehen, den der König ehren will?" Dagegen pflegte Essex zu sagen, man müsse der Königin imponiren, um sie zu gewinnen, denn sie könne nur durch Zwang und Autorität zu etwas gebracht werden. Hatte er dann mit seiner gewaltsamen Art wirklich etwas durchgesetzt,

ſo triumphirte er gegen Bacon: „Nun ſehen Sie, weſſen Principien die Probe beſtehen!“ Bacon entgegnete, ein ſolches Verfahren ſei wie heiße Waſſercuren, die wohl bisweilen helfen, aber fortgeſetzt ſchaden. Auch habe er ihn oft vor jenem zwiefachen Ehrgeiz nach Kriegsruhm und Volksgunſt gewarnt, der, wenn er Glück habe, leicht die Eiferſucht der Königin, ſeinen eigenen Uebermuth und öffentliche Störungen erregen könne; Kriegsruhm und Volksgunſt ſeien wie die Schwingen des Ikarus mit Wachs befeſtigt, leicht zu löſen, dann folge der jähe Sturz. Eſſex nahm ſolche Rathſchläge wenig zu Herzen und meinte ſpottend, ſie kämen nicht von Bacon's Geiſt, ſondern von ſeinem Rock (auf die ſeidene Robe anſpielend).

Dieſe Meinungsverſchiedenheit führte allmälig zu einer gegenſeitigen Entfremdung, und als Eſſex wegen des iriſchen Feldzugs Bacon wieder um Rath frug, hatten ſich beide Männer ſeit 18 Monaten nicht geſehen. Bacon kannte die Lage der Dinge, er wußte ſehr gut, daß Irland nur auf wirthſchaftlichem Wege zu helfen ſei, er ſah voraus, daß Eſſex in dieſer Sache nichts ausrichten, nichts gewinnen, durch Miserfolge die Gunſt der Königin verlieren, durch ſeine Entfernung ſeinen Feinden am Hofe das Feld freilaſſen werde. „Ich widerrieth es nicht blos“, ſagt Bacon, „ſondern that förmliche Einſprache; es würden für Eſſex, die Königin, den Staat verderbliche Folgen daraus entſtehen; ich habe nie ernſter weder mündlich noch ſchriftlich mit ihm geredet.“

Während Eſſex' Abweſenheit ſieht Bacon die Königin häufig in ihrem Palaſte Nonſuch und findet ſie leidenſchaftlich verſtimmt über Eſſex' Verfahren in Irland, er handele ohne Glück, ohne Urtheil und nicht ohne eigennützige Nebenabſichten. Damals habe Bacon der Königin gerathen, ſie möge Eſſex in

ehrenvollſter Weiſe zurückrufen und ihm eine Stellung am Hofe geben, wie Leiceſter ſie gehabt. Nach Eſſex' plötzlicher Rückkehr von Dublin habe er ihn ſogleich beſucht und ſeinen niedergeſchlagenen Muth aufgerichtet; auf ſeine Frage: was wird aus mir werden? habe er ihm Rath und Troſt gegeben: es ſei ein Wölkchen, das vorüberziehe, ein Nebel, bei dem es darauf ankomme, ob er ſteige oder falle; man müſſe alles thun, daß er nicht ſteige. Schon damals habe man geſagt, daß er die Königin gegen Eſſex einzunehmen ſuche; das ſei falſch, vielmehr habe er ſtets zum Guten geredet, ſogar ein Sonett an die Königin gerichtet, um ſie verſöhnlich für Eſſex zu ſtimmen.*) Selbſt Eſſex' Rückſendung nach Irland habe er nicht widerrathen, freilich noch weniger gutgeheißen; die Königin ſei in dieſer Sache völlig entſchieden geweſen und habe ſeines Rathes gar nicht bedurft. Sie hatte Montjoy an Eſſex' Stelle ernannt und ſprach davon gelegentlich mit Bacon. „Wenn Ihre Majeſtät", entgegnete dieſer, „nicht die Abſicht haben, Eſſex zurückzuſchicken, ſo konnten Sie keine beſſere Wahl treffen." Darauf habe die Königin heftig erwidert: „Eſſex! Wenn ich Eſſex je wieder nach Irland ſchicke, ſo will ich Sie heirathen, Bacon, fordern Sie es von mir!"

Wir kennen das Verfahren, welches die Königin gegen Eſſex einſchlug; auch hier widerrieth Bacon zweimal, was die Königin wollte, und erregte dadurch ihren Unwillen. Zuerſt misbilligte er, daß die Sternkammer über Eſſex ungehört urtheilen ſolle, denn dies widerſtreite den Formen der Gerechtigkeit und werde bei der öffentlichen Meinung Anſtoß

*) Dieſes Sonett überreichte Bacon der Königin, als dieſe Ende September 1600 (alſo ein Jahr nach Eſſex' Rückkehr) in ſeiner Sommerwohnung zu Twickenham bei ihm zu Mittag aß.

finden; die Königin nahm die Einrede übel und ſprach mit ihm monatelang kein Wort. Die Procedur fand ſtatt, ohne daß Bacon daran theilnahm. Gegen Oſtern 1600 wurde die Königin anderer Meinung, ſie räumte ein, daß Bacon recht gehabt und wünſchte ein zweites förmliches Verfahren „ad castigationem", wie ſie wiederholt ſagte, nicht „ad destructionem". Auch jetzt widerſprach Bacon; wenn ihn die Königin frage, ſo müſſe er antworten, wie Frater Bacon's Kopf ſprach: „Zeit iſt, Zeit war, Zeit wird niemals ſein"; es ſei jetzt zu ſpät, die Sache ſei kalt geworden und habe ſchon zu viel Wind gemacht. Die Königin, von neuem gegen Bacon verſtimmt, blieb bei ihrem Entſchluß; es kam zu jener gerichtlichen Verhandlung in Yorkhouſe, wozu Bacon der Königin ſeine Dienſte anbot, aber auch erklärte, wenn ſie ihn aus Rückſicht auf ſein Verhältniß zu Eſſex ausſchließen wolle, ſo würde er dies als höchſte Gunſt anſehen. Er wurde mit den übrigen Kronjuriſten zugezogen und an der Unterſuchung in einem ganz untergeordneten Punkte betheiligt.

Seitdem habe er alles gethan, die Königin mit Eſſex auszuſöhnen; er habe ihr geſagt, daß ſie zwei Triumphe davongetragen: über die öffentliche Meinung und über Eſſex' Hochmuth; jene ſei befriedigt, dieſer gedemüthigt. Die Königin ſchien damit ſehr zufrieden und äußerte wiederholt, ihr Verfahren gegen Eſſex ſei „ad reparationem", nicht „ad ruinam". Während des ganzen Sommers (1600) habe er für Eſſex' Wiederherſtellung gearbeitet und mit dieſem ſelbſt fortwährend brieflich verkehrt, er habe ſogar auf Eſſex' Bitte Briefe in ſeinem Namen an die Königin aufgeſetzt, wie er wußte, daß ſie ihr den beſten Eindruck machen würden. Auch ſei monatelang alles vortrefflich gegangen, die Königin war

in der günstigsten Stimmung und hörte wieder sehr gern von Essex sprechen. Da bemerkt sie eines Tags gegen Bacon, daß ihr Essex sehr ehrerbietig geschrieben habe, sie habe den Brief zuerst als eine Herzensergießung genommen und empfunden, dann aber gesehen, daß der eigentliche Beweggrund kein anderer war, als die Bitte um Erneuerung des Monopols der süßen Weine. Mit einer geistreichen Antwort und im besten Sinne für Essex sucht Bacon den Argwohn der Königin umzustimmen: es könne ja beides recht wohl zusammen bestehen, der Mensch habe zwei Grundtriebe, er strebe nach Vervollkommnung wie das Eisen nach dem Magnet, zugleich nach Selbsterhaltung wie der Wein nach der Stange, das thue der Wein nicht aus Liebe zur Stange, sondern um sich aufrecht zu halten. Wiederum habe er zwei seiner falschen wohlgemeinten Briefe geschrieben, den einen als von seinem Bruder Anthony an Essex gerichtet, den andern als Antwort des letztern, worin dieser seine Gemüthsverfassung so schildert, wie die Königin sie wünschte. Die Königin habe die Briefe gelesen, aber sich nicht umstimmen lassen; sie blieb erzürnt gegen Essex, übel gelaunt gegen Bacon, sie ließ ihn stehen, ohne ihn anzureden, sie schickte ihn fort, wenn er in Geschäftssachen kam, bis er endlich es nicht länger ertragen und der Königin eines Tags offen gesagt habe, sie behandle ihn als „enfant perdu", er stehe zwischen Thür und Angel, viele von den Großen seien ihm ungünstig, weil sie meinen, er sei gegen Essex, die Königin sei ihm abgeneigt, weil sie glaube, er sei für ihn. Elisabeth habe darauf freundlich und beruhigend geantwortet, aber von Essex kein Wort gesprochen. Dies war Bacon's letztes Gespräch mit der Königin vor dem verhängnißvollen 8. Februar.

Was zuletzt seine Theilnahme an dem Hochverrathsproceß selbst betrifft, so habe er sich nicht unter die Ankläger gedrängt, sondern nur gethan, was Amt und Pflicht gefordert; zwischen dem Verhör und der Hinrichtung habe er die Königin nur einmal gesprochen und ihre Gnade im allgemeinen angerufen, weil das Verbrechen zwar groß, aber die Gefahr klein war; Essex sei nicht zu retten gewesen, aber seiner Bemühung sei es gelungen, einige der Angeklagten zu befreien.

3. Auftreten gegen Essex.

Bacon plaidirte in dem Hochverrathsproceß selbst schonungslos gegen Essex, er trat im Laufe der Untersuchung zweimal auf, um die Ausflüchte des Angeklagten abzuschneiden und zeigte die Schuld desselben im schlimmsten Lichte. Da Essex seine That bald als Abwehr gegen Raleigh, bald als der Königin keineswegs feindselig darstellen wollte, so verglich ihn Bacon erst mit Pisistratus, dann mit Heinrich Guise, zwei Beispiele, die für Essex nicht gefährlicher gewählt sein konnten, denn sie gingen unmittelbar auf die Absicht der Usurpation. Es gebe, sagte Bacon in seiner Rede, für den Angeklagten keinerlei Rechtfertigung, nur das einfache Bekenntniß der Schuld. Essex hatte dem Gerichtshofe gegenüber allerhand Ausweichungen und Digressionen versucht, er hatte, um Bacon in Verlegenheit zu bringen, sogar auf jene falschen Briefe hingewiesen, die der Ankläger selbst in seinem Interesse geschrieben; Bacon, sagte Essex, könne ihn am besten gegen Bacon vertheidigen. Dieser ließ sich nicht irre machen, und er war es hauptsächlich, der den Angeklagten unerbittlich bei der Sache festhielt, nämlich bei dem unleugbaren Hochverrath. Nachdem

das Urtheil gefällt war, legte Eſſex aus freien Stücken umfaſſende Geſtändniſſe ab und ſtarb ſchlicht und ergeben.

III.

Das Ergebniß.

Nach dieſer Einſicht in die Lage und den Verlauf der Dinge läßt ſich Bacon's Verhalten gegen Eſſex objectiv würdigen, und da ſtellt ſich das unbefangene und ſachkundige Urtheil doch günſtiger für ihn als die gewöhnliche Meinung der Welt. Man muß überhaupt die Freundſchaft beider nicht zu ideal auffaſſen; es war nicht Oreſtes und Pylades, ſondern bei aller gegenſeitigen Neigung der Lord und der Advocat, der Gönner und der Schützling; ihre Beziehungen gründeten ſich zum großen Theil auf praktiſche Intereſſen, auf gegenſeitige gute Dienſte, wobei Bacon das Seinige in Rath und That geleiſtet hat und dem Lord nichts ſchuldig blieb, das ihn zu einem Ueberſchuß von Dankbarkeit verpflichten konnte. Das Verhältniß ſteht nicht ſo, daß wir auf der einen Seite blos den Wohlthäter, auf der andern blos den Empfänger vor uns ſehen. Bacon hat ſich Eſſex gegenüber keine Unredlichkeit, keine Untreue vorzuwerfen: er hat, wo er nur konnte und ſo lange als möglich, die Sache des Grafen gefördert nach ſeiner beſten Ueberzeugung und in der beſten Abſicht; auch war dieſe Ueberzeugung mehr als blos gute Geſinnung, ſie war das richtigſte Urtheil, und Eſſex hätte in der Welt nichts Beſſeres thun können, als Bacon's wohlgemeinte Rathſchläge befolgen. Er that das äußerſte Gegentheil und ging den Weg des Verderbens. Es iſt nicht zu zweifeln, daß

auch von Eſſex' Hochverrath Bacon genau die Ueberzeugung hatte, die er ausſprach, und daß dieſe Ueberzeugung richtig war. Es würde ihm menſchlich ſchöner geſtanden haben, wenn er der Verurtheilung des frühern Freundes, die er nicht hindern konnte, fern geblieben wäre, ſelbſt auf ſeine Gefahr; wenn er nach der Hinrichtung durch das Gefallen, welches die Königin an ſeiner Feder fand, ſich nicht hätte beſtimmen laſſen, jenen Federdienſt gegen Eſſex' Andenken zu verrichten, um ſeinerſeits der Königin zu gefallen. Er mochte es wünſchen, nachdem er durch ſeine Freundſchaft und Fürſprache für Eſſex mehr als einmal den Unwillen und ſelbſt den Argwohn Eliſabeth's erregt hatte. Wäre Bacon ein Idealiſt in der Freundſchaft und ein Rigoriſt in der Staatspflicht geweſen, ſo könnte man denken, daß er ſich in einem Conflict zwiſchen Staatspflicht und Freundſchaft befunden und die erſte, wie es nöthig war, erfüllt habe; aber er war kein Pylades in der Freundſchaft und kein Cato in bürgerlicher Tugend. Ein ſolches Gepräge hatte der Widerſtreit nicht, in den er gerathen war. Für Eſſex ſprach nur die Rückſicht auf das frühere Verhältniß und auf das Urtheil der Leute, gegen Eſſex die Ueberzeugung von ſeinem Hochverrath und der Wunſch, der Königin zu gefallen. Dieſe beiden letzten Intereſſen, das politiſche und perſönliche, gaben den Ausſchlag, der ſeine Haltung entſchied. Die Welt hat ſeine Freundespflichten gegen Eſſex überſchätzt, ſeine Ueberzeugung entweder nicht gekannt oder zu gering angeſchlagen und darum unbillig und oberflächlich geurtheilt, daß er aus bloßem Eigennutz die Freundſchaft ſchnöde verrathen habe. Man darf ſich über ein ſolches Urtheil nicht wundern, denn die Freundſchaft iſt allemal populärer als die Staatspflicht.

Indeſſen, wenn in Rückſicht auf Bacon's Verhalten gegen Eſſex die blinde Verdammung aufhören ſoll, ſo iſt kein Grund, auf ſeiner Seite alles vortrefflich zu finden, wie Dixon in einem Aufwand von Advocatenkünſten verſucht. Es ſei nicht wahr, daß ſich die Meinung der Welt gegen Bacon erklärt habe, der beſte Beweis dagegen ſei, daß er in demſelben Jahre (October 1601) zweimal ins Parlament gewählt wurde für Ipswich und St.-Albans. Das iſt gar kein Beweis, denn ein ſchlechter Freund kann immerhin ein brauchbares Parlaments-mitglied ſein; wenn Bacon's Name durch den Proceß und die Declaration gegen Eſſex moraliſch gelitten hatte, ſo hatte er deshalb noch nicht ſeine parlamentariſche Geltung verloren. Das beſte Zeugniß gegen Dixon giebt Bacon ſelbſt, der gleich in den erſten Worten ſeiner Vertheidigungsſchrift bekennt, er wiſſe wohl und empfinde es ſchmerzlich, daß er wegen Eſſex üble Nachrede leide und im „common speech" der Falſchheit und Undankbarkeit beſchuldigt werde.

Man möge ſagen, daß Bacon in ſeiner Anklage gegen Eſſex nach richtiger Ueberzeugung gehandelt und ſeine Pflicht erfüllt habe; daß er es aber in der mildeſten Weiſe gethan, iſt ebenfalls unwahr, denn er hat nicht geduldet, daß der hoch-verrätheriſche Charakter des Unternehmens, der Eſſex den Kopf koſtete, den kleinſten Zweifel oder Abbruch leide. Was war da noch zu mildern?

Dixon geht noch weiter; er verneint, daß Bacon dem Grafen Eſſex irgendeine Rückſicht aus Freundſchaft ſchuldig war, denn Eſſex ſei gar nicht ſein Freund geweſen, er habe ihm nichts Gutes, ſondern nur Uebles erwieſen. Was habe denn ſeine Fürſprache bei der Bewerbung um die Staatsämter ausgerichtet? Nichts und weniger als nichts! Denn der über-

triebene Eifer und die Heftigkeit, womit Eſſex die Sache Bacon's betrieben, habe geſchadet. Und nun lautet der Schluß, der gröber iſt als ſophiſtiſch: Eſſex war die Urſache, daß Bacon nicht Staatsanwalt wurde, alſo war ihm Bacon nichts ſchuldig, ſondern hatte vielmehr allen Grund, ſich über Eſſex zu beklagen. Das heißt die Freundſchaft nicht nach der wohlwollenden Geſinnung, ſondern blos nach dem Profit beurtheilen, der dabei abfällt. Wenn Bacon ebenſo dachte, ſo war er in dieſem Punkte genau ſo ſchlecht, wie ſich die öffentliche Meinung ihn vorſtellt. Freilich meint Dixon, es ſei nicht Wohlwollen geweſen, weshalb Eſſex ſich ſo eifrig für Bacon bemühte, ſondern einfach Schuldigkeit und Schuld im buchſtäblichen Sinn, denn Bacon habe ihm jahrelang Dienſte geleiſtet und Eſſex bei ſeiner Verſchwendung kein Geld gehabt, ihn zu entſchädigen, daher ſuchte er ihn mit Staatsämtern zu bezahlen. Dieſe Ausflucht iſt wiederum falſch. Bacon ſelbſt rühmt in ſeiner Vertheidigungsſchrift Eſſex' Freigebigkeit und erzählt von dem großen Geſchenk eines Landgutes, das ihm jener gemacht und das werthvoller war, als die für jene Zeit beträchtliche Summe, die aus dem Verkauf gelöſt wurde.

Mit einem Wort: wenn die Sache zwiſchen Eſſex und Bacon ſo geſtanden hätte, wie Dixon ſie giebt, indem er ſie in allen Punkten entſtellt, ſo hätte Bacon entweder gar keine oder eine andere Apologie geſchrieben.

Fünftes Kapitel.

Bacon unter Jakob I.

I.

Die neue Aera.

1. Der König.

Elisabeth, ohne leibliche Erben, hatte die Thronfolge nicht gesetzlich geordnet. Kurz vor ihrem Tode wegen der letztern befragt, gab sie eine Antwort, die nicht ganz in der Art Alexander's war: „Ich will keinen Lump zum Nachfolger, mein Nachfolger muß ein König sein, unser Vetter von Schottland.“ Es war der legitime Erbe ihrer Krone, der Sohn Maria Stuart's, Jakob VI. von Schottland, der als Jakob I. auf dem Throne Englands die Reihe der Stuarts beginnt, die nach ihm noch drei gekrönte Häupter zählt, deren keines seine Regentenlaufbahn glücklich antritt und endet: der zweite Stuart wird enthauptet, der dritte aus der Verbannung zurückgerufen und wiederhergestellt, der letzte vertrieben; unter Karl I. der Bürgerkrieg, unter Karl II. die Wiederherstellung, unter Jakob II. die Revolution, womit die männlichen Stuarts für immer aufhören zu regieren. Unter Jakob I. wird der Grund zu den Uebeln gelegt, welche die Nachfolger keineswegs unschuldig

treffen. In dem Zeitalter Eliſabeth's und durch ihr Verdienſt war England ein Staat erſten Ranges geworden. Jakob vereinigte unter ſeiner Krone die Reiche England und Schottland und nannte ſich König von Großbritannien, das war nicht Verdienſt, ſondern Glück; nachdem er 22 Jahre regiert hatte, ſagte die Welt: „Großbritannien iſt kleiner als Britannien", das war nicht ſein Unglück, ſondern ſeine Schuld.

Kaum fehlte etwas, daß in der Perſon dieſes Königs erfüllt wurde nicht blos, was die ſterbende Eliſabeth in Betreff ihres Nachfolgers gewollt, ſondern auch, was ſie nicht gewollt hatte. Er war in allen Punkten ihr völliges Widerſpiel: ſie eine männliche Königin, er ein weibiſcher Mann, an dem nichts königlich war: mittelgroß von Statur, beleibt, der Bart dünn, die Beine ſchwach, die Zunge breit, man ſagte von ihm: „er ißt, wenn er trinkt"; von Regententalent und Kraft keine Spur, ſein größter Affect war die Furcht, er zitterte bei jedem Schuß und wurde ohnmächtig vor einem gezückten Degen, er war nervenſchwach von Natur, ohne Willenszucht, noch geſchwächt durch eigene Schuld, vielleicht durch Laſter. Er hatte ſich den Kopf mit einer öden Gelehrſamkeit, namentlich theologiſcher Art, gefüllt, womit er Staat machte; er hörte gern, wenn ſeine Schmeichler ihn „den britiſchen Salomo" nannten, der franzöſiſche Miniſter Sully nannte ihn „den weiſeſten Narren in Europa". Theologiſche Vorſtellungen hatten ihn dergeſtalt benebelt, daß er den königlichen Beruf wie in einem Dunſt ſah und für die großen und realen Aufgaben deſſelben weder Sinn noch Fähigkeit hatte; ſein Wahlſpruch war: „kein Biſchof, kein König", er hielt die königliche Macht für einen Ausfluß der göttlichen, die Könige ſeien die Ebenbilder Gottes, daher ihre Macht durch nichts eingeſchränkt

werden dürfe. Er dachte absolutiſtiſch und despotiſch, ohne die Einſicht und Kraft des Gebieters. Er liebte das theologiſche Gezänk, außerdem die Hahnenkämpfe und die Günſtlinge. Aus jungen, unbedeutenden Leuten in der kürzeſten Zeit große und gefürchtete Herren zu machen: das war die einzige Art ſeiner Schöpfung, nur daß er dieſen Geſchöpfen ſeiner Gunſt gegenüber nicht der Meiſter war, ſondern die Creatur. Wenn eine gewiſſe körperliche Anmuth dem Könige in die Augen ſtach, ſo war der Anfang der großen Laufbahn bei Hofe gemacht. Es bedurfte dazu keines andern Talents. So ſtieg Robert Carr, ein junger Schotte, den man förmlich ausgeſtellt hatte, damit der König ihn ſehe; er wurde bald Viscount von Rocheſter, dann Graf von Somerſet und war in kurzem der einflußreichſte Mann Englands (1612); ſein Freund Thomas Overbury, der ihn geiſtig weit überſah, beherrſchte den König durch den Günſtling. „Es gab eine Zeit", ſagt Bacon, „wo Overbury mehr von den Staatsgeheimniſſen wußte als der ganze Staatsrath zuſammen." Carr's Verführerin und ſpäter ſeine Frau, Lady Eſſex, eine Schwiegertochter des unglücklichen Grafen, haßte Overbury und wollte ihn aus dem Wege räumen. Das Verbrechen gelang, Overbury wurde auf Befehl des Königs verhaftet und im Tower durch das Ehepaar Somerſet vergiftet (1613); daraus entſtand ein Proceß, den Bacon mit der größten Schonung gegen die Somerſets führte (1616). Nach dem Sturze Carr's kam ein zweiter Günſtling, der alle Lebenspläne, ſelbſt ſeine Heirath aufgab, um die große Favoritencarrière zu machen, die ihm auch über alle Maßen glückte: George Villiers, der 1614 in den Dienſt des Königs trat und wie im Fluge von Würde zu Würde emporſtieg, er wurde Ritter, Baron, Viscount, Graf, Marquis, zuletzt Herzog von Buckingham.

Seit dem Auguſt 1616, wo ihn der König zu Woodſtock in den Reichsadel erhoben hatte, galt er öffentlich als Favorit. Er ließ ſich von Bacon in einer Anweiſung die Bedeutung und Pflichten ſeiner Stellung als „Favorit" genau auseinanderſetzen, dieſes Schriftſtück aus dem Jahre 1616, dem Inhalte nach ohne Zweifel echt, findet ſich in den Werken Bacon's.*) Leider hat dieſer Mann in dem Leben unſeres Philoſophen eine ſehr verhängnißvolle und verderbliche Rolle geſpielt. „Bacon's europäiſcher Ruhm ohne gleichen", ſagt Dahlmann, „ſcheiterte in den ſchmuzigen Gewäſſern Buckingham's."

2. Die neue Politik.

Unter Eliſabeth war die auswärtige Politik durchaus proteſtantiſch, national, antiſpaniſch geweſen; unter Jakob wurde ſie das Gegentheil, eine ſchwächliche, halb katholiſch geſinnte, dem Nationalgeiſte Englands widerſtrebende, Spanien zugewendete Friedenspolitik. Ihn trieb kein nationaler Gedanke, kein großer Staatszweck, ſondern das kleinlichſte Familienintereſſe. An die Spitze ſeiner auswärtigen Politik trat das Project einer ſpaniſchen Heirath, von dem er nicht abließ, ſtumpf gegen die Antipathien Englands, im Widerſtreit mit den Intereſſen des Landes; der Prinz von Wales wurde mit einer ſpaniſchen Infantin verlobt und Frieden mit Spanien geſchloſſen (1604); als Prinz Heinrich ſtarb (1612), mußte der zweite Sohn Karl, der nachmalige König, an die Stelle des Verlobten treten, zuletzt war es Buckingham, der die ſpaniſche Heirath ſcheitern machte. Jakob's Tochter Eliſabeth, die man die „Königin der Herzen" nannte, war (den 14. Fe-

*) The works (Spedding), vol. XIII, p. 9 flg., p. 13—56.

bruar 1613) mit dem Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz vermählt worden, der Anfang des deutschen Religionskriegs brachte ihr die böhmische Königskrone, die nach wenigen Monaten verloren ging und mit ihr die Pfalz. Diese calvinistische Heirath wurde in England als ein wohlthätiges Gegengift gegen die spanische willkommen geheißen, das Volk wünschte, als der große Krieg auf dem Festlande ausgebrochen war, eine kraftvolle Unterstützung des deutschen Protestantismus, es fühlte die Solidarität der protestantischen Weltinteressen, aber Jakob dachte an nichts als höchstens an die Erhaltung der Pfalz.

Aus grundloser Angst für seinen Thron, aus feiger Gefälligkeit gegen Spanien opferte er einen der größten Männer Englands: er ließ den Helden Walter Raleigh in den Tower werfen, hielt ihn jahrelang gefangen und schickte ihn zuletzt auf das Schaffot. Die beiden Schwestern Heinrich's VIII. waren Margaretha, Königin von Schottland, die Großmutter der Maria Stuart, und Maria, Königin von Frankreich, nach dem Tode Ludwig's XII. mit dem Herzog Suffolk vermählt, die Großmutter der Jane und Katharine Gray; der Enkel dieser letztern, William Seymour, hatte gegen den Willen Jakob's sich mit Arabella Stuart, einer Urenkelin jener Margarethe Tudor, vermählt (1610); Jakob fürchtete eine mögliche Prätendentschaft und ließ beide gefangen nehmen, Arabella Stuart starb im Tower (1615). Lange vorher, gleich im Anfange der neuen Regierung, war Raleigh in den Verdacht gekommen, er wirke im geheimen für die Thronerhebung der Arabella Stuart; ob der Verdacht gegründet war, bleibe dahingestellt, er wurde auf Hochverrath angeklagt und zum Tode verurtheilt. Vierzehn Jahre blieb er im Tower, bürgerlich todt, geistig um

ſo lebendiger und fortwährend thätig. Gelockt durch die Ausſicht auf die Goldminen, die Raleigh in Guyana entdecken wollte, ließ ihn der König ſein Glück verſuchen, aber machte ihm zur Pflicht, die ſpaniſchen Beſitzungen nicht zu verletzen. Das Unternehmen ſcheiterte, jene Bedingung war verletzt worden, unverrichteter Sache kehrte Raleigh zurück, und auf die Forderung des ſpaniſchen Geſandten ließ der König jetzt das vor funfzehn Jahren gefällte Todesurtheil vollſtrecken. Raleigh wurde enthauptet in demſelben Jahre, wo Bacon zum Kanzler von England ernannt wurde (1618).

Jakob's innere Politik war ebenſo erbärmlich und kleinlich als die auswärtige. Eliſabeth hatte Geld gebraucht für wichtige Zwecke und eine Staatsſchuld hinterlaſſen; der Nachfolger verſchwendete zwecklos die Staatsmittel, war fortwährend in Geldnoth und half ſich auf elende und gemeinſchädliche Weiſe, er verkaufte die Domänen, erhöhte die Zölle, bewahrte die Monopole, handelte mit Adelspatenten, deren jedes ſeinen Preis hatte, und gründete um des Geldes willen den ſogenannten Baronetsadel (1611). Das Uebel der Monopole hatte ſchon unter Eliſabeth beſtanden; auch hatte ſie in den letzten 15 Jahren ihrer Regierung aus dem Glauben ihrer katholiſchen Unterthanen eine Finanzquelle gemacht und den ſogenannten Recuſanten den Nichtbeſuch der Staatskirche für eine drückende Steuer verkauft. Von dem Sohne der Maria Stuart hofften jetzt die Katholiken Abhülfe, aber Jakob fand die Steuer viel zu angenehm, um ſie abzuſchaffen; dies verſtimmte die katholiſche Partei und wirkte mit unter den Antrieben zu der ſogenannten Pulververſchwörung (1605), die, bei Zeiten entdeckt, für den König die günſtige Folge hatte, daß ſeine bereits ſinkende Popularität ſich wieder hob.

II.

Bacon's Stellung.

1. Annäherung an das neue Regiment.

Als Jakob den Thron beſtieg, hoffte alle Welt auf gute Zeiten, niemand beſtritt die Rechtmäßigkeit ſeiner Erbfolge und es gab ihm gegenüber weder eine Prätendentſchaft noch eine Partei. Nirgends ſeien Unruhen zu befürchten, ſchrieb Bacon an Robert Kempe gleich nach dem Tode Eliſabeth's, die Papiſten ſeien durch Furcht und Hoffnung im Zaum gehalten, Furcht hätten ſie genug, Hoffnung zu viel.*) Während die alte Königin noch lebte, dienten ſchon in der Stille manche der erſten Männer ihres Hofs dem neuen Herrn und zeigten ſich in Edinburg hold und gewärtig, vor allen Robert Cecil und der Graf Northumberland. Eſſex' Freunde und Anhänger, deren Leben verſchont geblieben, hatten von dem neuen Könige ihre völlige Wiederherſtellung zu hoffen, vor allen der Graf Southampton. Gleich in den erſten Zeiten der neuen Aera wurde es, wie Sully behauptet, am Hofe Mode, geringſchätzig von Eliſabeth zu ſprechen. Bacon's Vetter Robert Cecil ſtieg empor, er wurde Graf von Salisbury, Lordſchatzmeiſter und blieb bis zu ſeinem Tode (1612) der leitende Staatsmann.

Unter denen, welche ſich dem neuen Könige etwas haſtig zu nähern und ſeine Gunſt zu gewinnen ſuchten, war auch Bacon, der mancherlei Wege probirte, um dieſes Ziel zu

*) The works (Spedding), vol. X, p. 74.

erreichen; er ſchrieb an Perſonen des ſchottiſchen Hofs, mit denen ſein Bruder in Eſſex' Dienſten ſchon brieflich verkehrt hatte, empfahl ſich dem Wohlwollen Cecil's, bot ſeine Dienſte Northumberland an, ſchickte dieſem den Entwurf einer Proclamation, die an das Volk zu richten dem Könige gut ſcheinen könne, und begrüßte endlich Jakob ſelbſt in einem eigenen Huldigungsſchreiben, worin er die Schmeichelei zu weit trieb: Eliſabeth ſei glücklich geweſen in vielen Dingen, am glücklichſten darin, daß ſie einen ſolchen Nachfolger habe! Er reiſte ſogar dem Könige entgegen (den 7. Mai 1603) mit einem Briefe Northumberland's und hoffte auf eine beſondere Audienz, die Jakob nicht ertheilte. Indeſſen hatte er den König geſehen, und die Art, wie er die Perſon deſſelben in einem Berichte an Northumberland ſchildert, zeigt, daß er verblendet genug urtheilte, wenn wirklich alles, was er ſagte, aufrichtig gemeint war.

Southampton empfing von allen Seiten Beſuche, die ihn perſönlich zu ſeiner Befreiung (den 10. April 1603) beglückwünſchten; Bacon mochte nicht zurückbleiben, und da ein richtiges Gefühl ihn abhielt, perſönlich zu erſcheinen, ſo ſchrieb er dem Lord einige Zeilen der freudigſten Theilnahme, worin er feierlich verſicherte, daß dieſer große Wechſel der Dinge in ſeinen Geſinnungen gegen Southampton keinen andern Wechſel zur Folge habe, als daß er jetzt mit Sicherheit ſein könne, was er ſchon vorher in Wahrheit geweſen ſei. „I may safely be now that which I was truly before." Die Aeußerung iſt bezeichnend und keine Heuchelei. Southampton hatte an Eſſex' Plänen theilgenommen, er war in den Proceß verwickelt, und es giebt in Bacon's Declaration einige Stellen, die ſeine Mitſchuld erleuchten; doch iſt es wahr-

ſcheinlich, daß Bacon dazu beigetragen hat, den Zorn der Königin gegen den jungen Grafen zu beſänftigen und ſein Schickſal zu mildern. Jetzt, wo Eſſex' Freunde wieder emporkamen, ſchien es Bacon gerathen, ſein früheres Verhalten in jener Vertheidigungsſchrift an Lord Montjoy öffentlich zu rechtfertigen.

2. Heirath. Aemter und Würden.

Den 23. Juli 1603 wurde Jakob gekrönt. Den andern Tag ertheilte er einer Menge von 300 Perſonen den Ritterſchlag, darunter war Bacon, der dieſe Ehre zwar gewünſcht, aber es lieber geſehen hätte, ſie nicht als einer unter vielen, „merely gregarious in a troop", wie er an Cecil ſchrieb, ſondern durch die Art der Ertheilung als perſönliche Diſtinction zu empfangen. Die Verſchleuderung des Titels hatte den Werth, Ritter zu heißen, ſehr vermindert, indeſſen ſind leere Titel nicht die einzigen werthloſen Dinge, woran weibliche Eitelkeit Gefallen findet, und die Frau, die Bacon heirathen wollte, mochte es gern ſehen, wenn der Mann „Sir Francis" genannt wurde. „Ich habe eines Aldermans Tochter, ein hübſches Mädchen nach meinem Gefallen gefunden", bemerkt Bacon in jenem Briefe an Cecil unter den Gründen, weshalb er den heruntergekommenen Titel der Ritterſchaft nicht verſchmähe. Dieſes Mädchen hieß Alice Barnham, ihr Vater war Kaufmann und Alderman in Cheapſide geweſen, jetzt war ſie die Stieftochter eines gewiſſen Pakington, als ſolche hatte ſie Bacon gerade damals kennen gelernt. Die Ehe wurde den 10. Mai 1606 geſchloſſen, ſie blieb kinderlos und keineswegs ſo glücklich, als Rawley ſie bezeichnet, denn Bacon hat ſeine letztwilligen Verfügungen zu Gunſten der Frau in einem Codi-

cill widerrufen „for just and great cause", und da die Frau bald nach ſeinem Tode einen ihrer Diener heirathete, ſo darf man annehmen, daß jener Beweggrund einer der ſchlimmſten war. Sie iſt erſt 24 Jahre nach dem Tode Bacon's geſtorben.*)

Bacon's öffentliche Laufbahn ſtieg unter Jakob ſchnell empor und nahm beſonders unter Buckingham's Einfluß einen glänzenden Aufſchwung. Sechsmal hat ihn der König in Aemtern (offices), dreimal in Würden (dignities) befördert. Unter Eliſabeth war Bacon königlicher Rath ohne Beſoldung geweſen, Jakob beſtätigte ihn in dieſer Stellung und fügte eine Beſoldung von 40 Pfund hinzu, außerdem gab er ihm eine Penſion von 60 (1604). Drei Jahre ſpäter (den 25. Juni 1607) wurde Bacon solicitor general, welches Amt er dreizehn Jahre vorher mit ſo vielen Hoffnungen und Bemühungen umſonſt geſucht hatte; es war das erſte Staatsamt, das er bekleidete, und er war über 46 Jahre, als er es erhielt. Den 27. October 1613 ernannte ihn der König zum Generalfiscal; ſo hatte Bacon die Stelle erreicht, die er vor 20 Jahren zuerſt begehrt. Damals hatte Eſſex' Fürſprache nichts ausgerichtet gegen Eduard Coke's Bewerbung. Von jetzt an ſegelt Bacon mit Buckingham's Einfluß; dem mächtigen Günſtlinge, dem Jakob nichts abſchlägt, hat er es zu danken, daß ihm die Wahl freigeſtellt wird zwiſchen der Ernennung zum Staatsrath und der Anwartſchaft auf die Stelle des Siegelbewahrers, ſobald ſie erledigt ſein wird. Da er das Sichere dem Künftigen vorzieht, ſo wählt er das erſte und wird den 9. Juni 1616 Mitglied des geheimen Raths. Den 3. März 1617

*) The works (Spedding), vol. X, p. 78—81. Vgl. The works ed. by Montague, vol. XXI, 102 flg.

legt Lord Brackley sein Amt als Siegelbewahrer aus Kränklichkeit nieder, wenige Tage später erhält es Bacon und schreibt am Tage seiner Ernennung (7. März) einen Brief voll überfließender Dankbarkeit an Buckingham. Jetzt ist er, was sein Vater war, Bewahrer des großen Siegels von England; den 4. Januar 1618 wird er Großkanzler. Nach feierlichem Einzuge hält er in Westminsterhall seine Antrittsrede als Siegelbewahrer, den 7. Mai 1617. Da der König damals mit Buckingham auf einer Reise nach Schottland abwesend war, so hat ihn Bacon, als der höchste Staatsbeamte Englands, zu vertreten, er ist gleichsam Protector, hält Hof und empfängt im Namen des Königs die fremden Gesandten im Banketsaal zu Whitehall. Als er in prächtigem Aufzuge seine Wohnung in Gray's Inn verließ, um nach Westminster überzusiedeln, sagte einer seiner frühern Collegen der Rechtsinnung: „Wenn wir nicht bald sterben, so werden wir ihn hierher zurückkehren sehen in einer sehr bescheidenen Equipage", eine traurige Prophezeiung, die wohl noch schlimmer, als sie gemeint war, erfüllt wurde.

In seiner amtlichen Laufbahn hat er den Gipfel erreicht, es fehlt noch seine Aufnahme in den Reichsadel, die Erhebung zum Peer. Der erste Grad der Lordschaft ist Baron, der zweite Viscount; noch in demselben Jahre, als Bacon Kanzler geworden, wird er Baron von Verulam; in den ersten Tagen des Februar 1621 erhebt ihn der König feierlich vor versammeltem Hofe zum Viscount von St. Albans. Es ist nicht richtig, wenn man ihn, wie gewöhnlich geschieht, „Lord Bacon von Verulam" nennt, denn der Name Bacon verhält sich zu Verulam oder St. Albans wie Cecil zu Burleigh, oder Pitt zu Chatam: er heißt Francis Bacon, er nennt sich seit 1603

Sir Francis Bacon, ſeit 1618 Fr. Verulam, ſeit 1621 Fr. St. Albans.

Kurz vorher, den 22. Januar 1621, hatte er in der Mitte zahlreicher Freunde und Bewunderer ſein ſechzigſtes Jahr vollendet, bald darauf, den 9. Februar 1621, wurde das neue Parlament eröffnet, zu deſſen Berufung er ſelbſt gerathen hatte, und in wenigen Wochen ſah ſich Bacon von der Höhe des Glücks herabgeſtürzt in ſchmachvolles Elend.

Sechstes Kapitel.

Bacon's öffentliche Laufbahn. Der Weg zur Höhe und zum Sturz.

I.

Die Parlamente unter Jakob vor 1612.

Daß Bacon Staatsrath, Siegelbewahrer, Kanzler, Lord wurde, dieſe glänzenden und letzten Stufen ſeiner Laufbahn (1616—21) ſchuldet er zum großen Theil der Gunſt des Günſtlings, wogegen der erſte Abſchnitt vom beſoldeten Rathe des Königs bis zum Generalfiscal (1604—13) auf Verdienſten beruht, die ſich Bacon durch ſeine parlamentariſche Haltung um die Krone und den König erwarb. Ueberhaupt muß man, um Bacon's Laufbahn und Sturz ſich verſtändlich zu machen, den politiſchen Charakter der Zeit und den Entwicklungsgang der Parlamente unter Jakob etwas näher ins Auge faſſen.

Dem Parlamente, welches ſeinen Sturz herbeiführte, waren ſeit dem Anfange der neuen Regierung drei vorangegangen: das erſte, durch längere Vertagung unterbrochen, dauerte vom 19. März 1604 bis zum 4. Juli 1607; das zweite trat den 9. Februar 1610 zuſammen und wurde nach einem Jahre (den 29. Februar 1611) aufgelöſt; daſſelbe Schickſal erfuhr ſchon nach zwei Monaten das dritte, im April 1614 eröffnete Par-

lament. Wenige Tage vor dem Schluſſe des erſten, worin Bacon Ipswich vertrat, wurde er Generalanwalt, einige Monate vor der Eröffnung des dritten, worin er Mitglied für Cambridge war, wurde er Generalfiscal; er hatte ſich um beide Stellen nachdrücklich und wiederholt beworben; daß er ſie erhielt, war eine Folge davon, daß der König ſeine Dienſte ſchätzen gelernt.

Das Thema der parlamentariſchen Bewegung unter Jakob war ſchon der Kampf um die engliſche Freiheit, der immer offener und betonter auftretende Gegenſatz zwiſchen den Volks- und Kronrechten, den Privilegien der Gemeinen und den Prärogativen der Krone. Daß die leitenden Staatsmänner, wie Cecil, nicht bei Zeiten die richtige Ausgleichung zu finden wußten, noch weniger die Günſtlinge, wie Somerſet und Buckingham, am wenigſten der König ſelbſt, das hat Englands Zuſtände von innen heraus dergeſtalt erſchüttert und aufgelöſt, daß der Thron, welchen der Nachfolger Jakob's beſtieg, zuſammenbrach. Man konnte den Sturm vorausſehen, er war ſchon im Anzuge, und es geſchah nichts, ihn zu hemmen und zu beſchwichtigen; immer mehr umwölkte ſich der politiſche Horizont, immer grollender wurde die Stimmung des Parlaments, immer heftiger ſchwoll der Strom des öffentlichen Unwillens gegen Hof und Regierung, er wollte zuletzt ſein Opfer haben und verſchlang den Mann, der durch ſeine Einſicht ein Retter werden konnte, aber leider die Charakterſtärke nicht hatte, dem Verderben ernſthaft Widerſtand zu leiſten, und dadurch ſelbſt in die Zahl der Schuldigen gerieth, unter denen er ſicher nicht der Schuldigſte war. Dieſes Opfer war Bacon.

Die öffentliche Lage, worin von Anfang an König und Parlament einander gegenüberſtehen, läßt ſich mit wenigen

Worten ſchildern, ſie war für die Krone ſchlimm und mußte, je länger ſie dauerte, um ſo ſchwieriger und gefährlicher werden: der König hat Schulden und das Parlament Beſchwerden, der Staatsſchatz iſt leer und die Hülfsquellen ſind in der Hand des Parlaments, die Beſchwerden des Landes ſind nicht weniger zahlreich, nicht weniger drückend als die Schulden der Krone. Der König fordert Geld, das Parlament Abſtellung der Misbräuche, es knüpft die Leiſtung an die Gegenleiſtung: das iſt der große Handel („great contract"), der ſich, wie der rothe Faden, durch die Geſchichte der Parlamente unter Jakob hindurchzieht. Der König hat nur ſich, ſeinen Vortheil, das Geld und die Doctrin des Abſolutismus im Sinn, die nie leerer iſt, als wenn die Taſchen auch leer ſind; er verſpricht Abhülfe, ohne ſie zu gewähren, ohne ſie ernſthaft zu wollen, er iſt freigebig nur mit Worten, wenn die Sache nicht rückt, ſo ſchickt er eine Botſchaft oder hält eine Rede und meint mit einem speech die Dinge ins Gleiche zu bringen. Darüber wird das öffentliche Misvergnügen immer ärger, immer größer die Zahl der Beſchwerden, immer länger dieſer Hebelarm, den die Volkspartei in der Hand hält.

1. Das erſte Parlament (1604—7).

An den Fragen, welche das Parlament von 1604—7 beſchäftigen, nimmt Bacon einen ſehr thätigen und hervorragenden Antheil, er iſt Mitglied faſt aller Ausſchüſſe. Zwei Hauptfragen ſind von der Regierung in den Vordergrund geſtellt, die den König perſönlich angehen: die Kronſchulden und die Realunion zwiſchen England und Schottland. Bacon arbeitet für die Sache des Königs; unter ſeiner Mitwirkung geht die Subſidienbill durch, dagegen kommt die Union nicht

zu Stande. Der König wünschte die volle Vereinigung beider Länder, die unbeschränkte Naturalisirung aller Schotten: in dieser Frage lag die Schwierigkeit. Man fürchtete Gefahren für England, namentlich die der Uebervölkerung; Nicholas Fuller sprach gegen die unbeschränkte Naturalisirung, Bacon dafür. Daß ein Schotte König von England geworden, sagte Fuller, mache aus Schottland noch kein englisches Land und aus den Schotten keine Engländer; eine solche Vereinigung wäre eine Heirath zwischen Arm und Reich, die nicht ungleicher sein könne. Den 17. Februar 1607 hielt Bacon seine berühmte Rede für die Realunion der beiden Länder im Sinne des Königs: man müsse die Sache politisch ansehen, nicht blos kaufmännisch, von Schottland sei ein wachsender Menschenzufluß nicht zu fürchten, England sei reich und keineswegs übervölkert, eine Zunahme seiner Bevölkerung drohe keine Verminderung seines Reichthums, es bedürfe der Sicherheit mehr als des Geldes, die Naturalisirung der Schotten verstärke die Sicherheit, erhöhe die Wehrkraft des Landes, und von jeher seien die eisernen Männer die Herren der goldenen gewesen. Die Rede machte großen Eindruck, aber setzte die Sache nicht durch, auch der König suchte vergeblich durch eine Ansprache die Meinungen zu gewinnen. Die Union sollte noch nicht begründet, sondern erst vorbereitet werden, indem man zunächst die hinderlichen und entgegenstehenden Gesetze aus dem Wege räumen und den Boden ebnen wollte.

Eine Reihe von Beschwerden waren im Hause der Gemeinen laut geworden, solche Kronprärogative betreffend, die dem Gemeinwohl schädlich und in der Ausübung misbräuchlich erschienen: dahin gehörte vor allem das Recht der Vormundschaften, die Ertheilung der Monopole und Dispense, die

Lieferungen für den königlichen Haushalt, die der König auf seinen Reisen zu fordern hatte und durch sogenannte „purveyors" eintreiben ließ; war die Last solcher Lieferungen schon drückend genug, so war die Art der Eintreibung noch drückender und bis zur Plünderung ausgeartet, denn jene „purveyors" verfuhren ganz willkürlich in Rücksicht sowohl der Menge als der Qualität der Gegenstände, die sie wegnahmen; sie waren wie sich Bacon selbst gegenüber dem Könige ausdrückte, nicht blos „takers", sondern auch „taxers". Bacon war Mitglied des Ausschusses, der mit dieser Frage sich zu beschäftigen hatte, und erstattete Bericht an das Haus; es wurde eine Petition um Abstellung beschlossen, die Bacon dem Könige überreichte, wobei er in seiner Rede hervorhob, daß keine Last für das arme Volk so drückend sei, keine Beschwerde so allgemein, beständig und bitter empfunden werde. Der König versprach Abhülfe, aber es war ihm nicht Ernst.

2. Das zweite Parlament (1610—11).

Bald sind die Geldmittel des Königs wiederum erschöpft und die Berufung eines neuen Parlaments zu neuen Bewilligungen nothwendig. Im Februar 1610 tritt es zusammen, der König fordert 600000 Pfund „supplies" zur Bezahlung seiner Schulden und 200000 Pfund für den Staat. Eine solche Contribution mitten im Frieden ist ohne Beispiel; als Gegenleistung (Retribution) wird die Abstellung aller gerechten Beschwerden in Aussicht gestellt. Der günstige Moment für den großen Vertrag zwischen Krone und Parlament scheint gekommen: der Krone sollen die Prärogative abgekauft werden. Der König hat nur das Interesse, so theuer als möglich zu verkaufen; das Haus der Gemeinen dagegen will so viele Lasten

als möglich ablöſen, ohne deshalb die finanzielle Grundlage der Krone ſo zu geſtalten, daß ſie in Zukunft die Hülfe des Parlaments nicht mehr braucht, denn dies hieße die Krone völlig unabhängig machen und die engliſche Freiheit ſelbſt in den Kauf geben. Damit bei dem großen Handel nichts überſehen werde, müſſen die Beſchwerden genauer als je geſammelt, die dem Gemeinwohl ſchädlichen Vorrechte der Krone ſorgfältiger als je unterſucht werden. Man fordert die Aufhebung aller auf die Feudalherrlichkeit des Königs und den alten Lehnsſtaat gegründeten Prärogative, man unterſucht das Recht, welches die Krone beanſprucht und ausübt, die Ausfuhr und Einfuhr der Waaren zu beſteuern. Dieſe Frage ſteigert und ſchärft die Spannung. Den 12. Mai 1610 erhält der Sprecher eine Botſchaft, die dem Hauſe verbietet, über das königliche Recht der Waarenbeſteuerung Verhandlungen zu führen. Die Botſchaft wird dem Hauſe mitgetheilt, als ob ſie vom Könige käme; in der That kommt ſie, da der König abweſend iſt, nicht von ihm direct, ſondern vom Staatsrath. Das Haus verbietet dem Sprecher, künftighin eine ſolche Botſchaft anzunehmen. Umſonſt ſucht Bacon, dieſen Beſchluß zu hindern, er möchte das Haus von der Formfrage auf die Sache zurückführen und überzeugen, daß allerdings der König das Recht habe, Verhandlungen, die ihn oder die Krone ſpeciell angehen, zu hindern; dies habe Eliſabeth gethan, als ihre Vermählung in Frage kam, die katholiſche Marie, als das Parlament eine Angelegenheit berührte, die ihre Diener betraf. Indeſſen lag in dieſem Falle die Sache anders, es handelte ſich um die Privilegien des Hauſes, um den Schutz der Volksrechte und des Gemeinwohls, nur der König ſelbſt darf eine Botſchaft an das Haus durch den Sprecher richten; wenn dieſe

Form umgangen wird, ſo iſt ein Privilegium des Hauſes verletzt. Wenn das Haus nicht mehr das Recht haben ſoll, über die Vorrechte der Krone zu verhandeln, wie ſoll es noch das Vermögen haben, die Freiheit der Unterthanen zu ſchützen? Wenn das ſogenannte Recht der königlichen Auflagen unbeſtritten und unbeſchränkt zu gelten hat, ſo kann der König, mit einer ſolchen Macht ausgerüſtet, das Parlament überhaupt entbehren. Daher handelt es ſich hier um eine Exiſtenzfrage des Parlaments, um das Rechtsverhältniß zwiſchen Krone und Haus, zwiſchen der Souveränetät des Königs und der Freiheit der Unterthanen. Das Parlament muß das Recht haben, alle Fragen und alle Materien zu verhandeln, die das Recht, das Gemeinwohl, die öffentlichen Zuſtände betreffen; unter dieſen Materien giebt es keine, die nur den König angeht. Dieſes Recht iſt zu wahren. Mit aller Mäßigung und aller Entſchiedenheit wird in dieſem Sinne eine „petition of right“ aufgeſetzt und dem Könige zu Greenwich den 24. Mai überreicht. Jetzt iſt aus den Specialfragen bereits eine Principienfrage der Art geworden, wie ſie Revolutionen vorausgehen. Solche Fragen muß eine weiſe und vorſichtige Regierung geſchickt zu vermeiden wiſſen. Dieſe Einſicht fehlte dem Könige und ſeinen Räthen. Man ließ die Spannung wachſen und unbenutzt den günſtigſten Augenblick vorüber gehen, der ſie mildern konnte und ganz geeignet war, König und Parlament einander zu nähern, denn die Verhandlungen fielen gerade in die Zeit, wo der Meuchelmord Heinrich's IV. die proteſtantiſche Welt entſetzte. So hatte vor fünf Jahren während der Zeit des erſten Parlaments die Entdeckung der Pulververſchwörung (den 5. November 1605) auf die Stimmung im Hauſe der Gemeinen einen mächtigen, dem Könige günſtigen Einfluß geübt, gerade in einem Mo-

ment, wo dieſem eine Stärkung der loyalen Affecte ſehr gelegen kam. Jetzt, wo die Verhältniſſe ſchon ſchwieriger lagen, hätte bei der beſtändigen Furcht des Landes vor den ſtaatsgefährlichen Machinationen der katholiſchen Partei das Ereigniß in Frankreich einen ähnlichen Einfluß üben können, wenn man verſtanden hätte, den Moment zu brauchen. Aber Cecil hatte nicht die Staatsklugheit ſeines Vaters.

In der Sache des „great contract" wurde nichts ausgerichtet. Der König wollte die ritterlichen Güter von den Feudallaſten befreien und frug, welchen Preis dafür die Gemeinen zu zahlen geſonnen ſeien. Das Haus bot 100000 Pfund jährlich. Es wurde geantwortet: man habe den König misverſtanden, es handle ſich zunächſt nicht um die Entſchädigungsſumme, die nach dem Maße der Einbuße zu leiſten ſei, ſondern um den Preis, für welchen der König ſich wollte willig finden laſſen, überhaupt auf die Sache einzugehen; es handle ſich erſt um den Abkauf des Prärogativs, dann um den Gegenſtand deſſelben; der König fordere für die bloße Rechtsentäußerung 200000 Pfund jährlich, die weitere Frage ſei die Entſchädigung. Das Haus war am Ende bereit, dieſe Summe zu leiſten unter der Bedingung, daß die Beſchwerdenfrage erledigt werde; aber die Hofpartei fand, daß der König dabei zu kurz komme, man wollte berechnet haben, daß dieſe Summe nur erſetze, was der König materiell an Einkünften aufgebe. So konnte eine Einigung nicht erreicht werden. Das Parlament wurde den 29. Februar 1611 aufgelöſt; der König war äußerſt verſtimmt, ſeine Finanzlage ſchlimmer als je, die Kaſſen leer, die Geſandten ſelbſt konnten nicht bezahlt werden, auch eine Anleihe war unter dieſen Umſtänden nicht möglich, die Geldverlegenheiten des Königs lagen ſo offen, daß alle Welt davon ſprach.

Als Cecil ſtarb (den 24. Mai 1612), betrug die Staats-

ſchuld eine halbe Million und das Deficit 160000 Pfund. Der Platz des Staatsſecretärs und Finanzminiſters war erledigt, im Rathe des Königs fand ſich niemand, der fähig war, die Leitung der Geſchäfte zu übernehmen. Bacon bot ſich dem Könige zum Staatsſecretär an, und die Geſchichte Englands, ſo meint man, würde vielleicht einen andern Lauf genommen haben, wenn Bacon unter Jakob hätte ſein dürfen, was Burleigh unter Eliſabeth war; freilich, ſetzt Spedding hinzu, hätte Jakob dann Eliſabeth ſein müſſen, womit die Bedingung, unter der Bacon als rettender Staatsmann auftreten konnte, in das Reich der Unmöglichkeit verſetzt iſt. Der König gab ihm die Stelle des Staatsſecretärs nicht, aber er ließ ſich gern von ihm berathen, und die Bedeutung, die Bacon nach Cecil's Tode am Hofe gewann, iſt ungleich größer als vorher.

3. Das dritte Parlament (1614).

Um der unerträglichen Lage ein Ende zu machen und die Finanzfrage zu löſen, rieth Bacon dem Könige die Berufung eines neuen Parlaments und entwarf dazu Plan und Vorbereitung. Die Berufung geſchah im Februar 1614. Die Ausſichten waren keineswegs günſtig, das Wahlreſultat im März ergab zwei Drittel ganz neue Mitglieder. Der neue Staatsſecretär Ralph Winwood, der die Sache der Regierung im Hauſe der Gemeinen vertreten ſollte, war in parlamentariſchen Dingen ganz ungeübt und unerfahren. Auch Bacon's Anſehen war nicht mehr das alte. Gleich nach der Eröffnung des Parlaments, bei der Unterſuchung der Wahlen, wurde gegen die ſeinige das Bedenken laut, ob ein Generalfiscal (er war es ſeit Ende October des vorigen Jahres) zugleich Parlamentsmitglied ſein dürfe, ob ſeine Pflicht im Dienſte des Königs ſo viel Unabhängigkeit übrig laſſe, als die Stel-

lung im Parlament fordere; man fand dafür keinen Präcedenzfall, aber es gab Analogien genug: warum sollte der attorney general nicht Mitglied des Parlaments sein dürfen, wenn doch der solicitor general es ohne alle Bedenken gewesen war? Das Haus beschloß, Bacon's Wahl gelten zu lassen, doch sollte künftig der Generalfiscal des Königs nicht mehr wählbar sein. Es war kein gutes Vorzeichen. Man konnte sehen, daß dieses Parlament auf seine Unabhängigkeit sehr eifersüchtig, gegen regierungsfreundliche Einwirkungen sehr argwöhnisch, für Bacon's Einfluß wenig empfänglich sein werde. Dazu kam ein Umstand, der die mistrauische Haltung des Parlaments aufs äußerste reizte: frühere Oppositionsmitglieder unter der Führung von Henry Neville hatten sich vereinigt, der Sache der Krone im Parlamente zu dienen, und standen zu diesem Zwecke mit dem Könige in unmitelbarem Verkehr. Nachdem schon das vorige Parlament bestimmt hatte, daß außer dem Sprecher kein Mitglied des Hauses mit dem Könige unmittelbar über Parlamentssachen verhandeln dürfe, erschienen diese „undertakers", wie man sie nannte, als Feinde im eigenen Hause. Ein Sturm des Unwillens brach gegen sie los, den Bacon umsonst zu beschwichtigen suchte; übrigens hatte er von vornherein die ganze Unternehmung widerrathen und von einer solchen Einmischung des Königs in den parlamentarischen Verkehr nichts Gutes erwartet.

In der Hauptsache kehrte das alte Spiel wieder, der alte Handel, nur sollte dieses mal der äußere Schein des Schachers vermieden werden. Der König sollte Freiheiten und Erleichterungen bewilligen, Vorrechte aufgeben aus freier Bewegung, nicht um der Subsidien, sondern um des Gemeinwohls willen; das Haus sollte die Subsidien gewähren ebenfalls aus freier

Bewegung, aus Sorge für das Staatswohl, denn der Schatz sei leer und die äußeren Gefahren drohend. Im Grunde war es nichts anderes als Angebot und Gegengebot. Bacon rieth, daß in demselben Ausschuß beide Fragen „pari passu" behandelt würden. Er sprach für die Subsidienbill, sie sei nothwendig in sich, ganz unabhängig von den königlichen Gewährungen, das Land brauche Geld, es sei bedroht durch eifersüchtige Nachbarn und durch innere Unruhen, die Zukunft des Continents sei dunkel, kein Staatsmann könne wissen, wie die Lage nach Jahr und Tag sein werde; wolle England nicht einem Manne gleichen, der in den Krieg geht, so solle es wenigstens einem Manne gleichen, der in die Nacht geht, beide brauchen Waffen, ein Staat ohne Schatz habe so wenig Freiheit, als ein Privatmann mit Schulden. Man sage, es sei Frieden, darum bedürfe England keiner Verstärkung des Schatzes; ebenso gut könne man sagen, das Meer sei ruhig, darum brauche das Schiff, das in See gehe, keinen Ballast. Der König zeige sich liberal nicht aus Schwäche, denn seine Macht sei fester als je, sondern aus Liebe zum Lande; das Parlament möge diese Haltung erwidern und darum in der Subsidienfrage gleichen Schritt halten mit den königlichen Gewährungen.

Das Haus ließ sich auf den gleichen Schritt nicht ein. Seine Meinung war: erst das Gemeinwohl, dann die Subsidien. Vor allem wollte es die Frage wegen der königlichen Waarenbesteuerung ins Reine gebracht sehen; es wurde ein Ausschuß gewählt, unter dessen Mitgliedern Bacon war, um in dieser Frage eine gemeinsame Berathung beider Häuser vorzubereiten. Die Lords verhielten sich ablehnend. Ein Mitglied des Oberhauses, der Bischof von Lincoln, sollte in einer

Rede das Haus der Gemeinen angegriffen und deſſen loyale Geſinnung in Frage geſtellt haben, das bloße Gerücht davon erregte die größte Erbitterung, man verlangte die Beſtrafung des Biſchofs, obwohl man nicht genau wußte, was er geſagt; einige Mitglieder des Unterhauſes wollten von der Sache gehört haben, vielmehr, die Quelle näher beleuchtet, hatten ſie einige geſehen, welche ſagten, daß ſie gehört hätten, u. ſ. w. Es ſtanden ſich nicht blos Fragen, ſondern erhitzte und gereizte Affecte gegenüber.

Der König ſendete eine Botſchaft, welche die Auflöſung androhte. Es kam zu aufregenden Reden, Hoskins ſprach leidenſchaftlich gegen den König, die Hofpartei, die Günſtlinge, die Schotten, die Fremdherrſchaft, die immer Unheil ſtifte, ſogar an die ſicilianiſche Vesper wurde erinnert. Nach wenigen Tagen folgte die Auflöſung. Nichts war erreicht als größere Erbitterung, nichts ausgerichtet in den brennenden Fragen, die öffentliche Lage verſchlimmert, der Schatz leer, die Schulden vermehrt, die Gefahren von Irland, Rom und Madrid drohend, die Schwäche Englands überall bekannt. Ueber dieſen Zuſtand der Dinge konnte kein Patriot triumphiren, keiner, dem die Sache des Landes am Herzen lag; es iſt nicht anzunehmen, daß Bacon, der zur Berufung des Parlaments dringend gerathen, einem ſo verderblichen Acte, wie die Auflöſung war, das Wort geredet habe.

Um eine kleine finanzielle Aushülfe zu gewinnen, nahm man ſeine Zuflucht zu einer freiwilligen Contribution. Da das Parlament nichts bewilligen mochte, ſo wurden die Unterthanen gebeten, dem Könige etwas zu ſchenken. Bacon gab ſeine Meinung, wie die „voluntary oblation“ am zweckmäßigſten zu betreiben ſei, ohne jeden moraliſchen Zwang, ohne

Beläſtigung der armen Volksklaſſen und ſo, daß die Loyalität und Freigebigkeit der Wohlhabenden zum Wetteifer angefeuert werde. Am Ende brachte man eine Summe von 40—50000 Pfund zuſammen, die wenig half und die Erwartung des Königs gar nicht befriedigte, während das ganze Verfahren, das die „benevolence" der Unterthanen in Anſpruch nahm, auf das Volk ſelbſt den ungünſtigſten Eindruck machte. Man hatte den geſetzlichen Weg der Geldbewilligung umgangen; die Umgehung war ſo geſchehen, daß ſie den König als Bettler erſcheinen ließ, und der Erfolg, den man mit ſo übeln Mitteln endlich erreicht hatte, war ſo gering, daß er den moraliſchen Schaden nicht einmal für den Augenblick aufwog.

II.

Verfolgungen. Coke's Fall.

Die Misſtimmung gab ſich in Meinungsäußerungen kund, die als Staatsverbrechen verfolgt wurden. Oliver St. John, ein Edelmann aus Marlborough, hatte das Anſinnen der freiwilligen Beiſteuer in einem Schreiben an die Ortsobrigkeit zurückgewieſen, worin er das ganze Verfahren für ungerecht erklärte und dem Könige vorwarf, er habe ſeinen Kroneid verletzt und treibe es wie Richard II. Dieſer Brief galt als eine aufrühreriſche Schrift, und der Verfaſſer wurde von der Sternkammer zu Gefängniß und Geldbuße verurtheilt, aber vom Könige begnadigt, nachdem er bereut und widerrufen hatte. Ueber ſein Verhör erſtattete Bacon dem Könige Bericht (den 29. April 1615). *)

Kurz vorher hatte eine ähnliche Verfolgung ſtattgefunden,

*) The works (Spedding), vol. XII, p. 81 flg. 168.

mit welcher Bacon's Name näher zuſammenhängt, und die gerade deshalb bei der Nachwelt ein ſchlimmes Aufſehen erregt hat. Nirgends war die Misſtimmung gegen Jakob erbitterter als unter den puritaniſchen Geiſtlichen, bei denen der religiöſe Widerwille mit dem politiſchen Misvergnügen zuſammentraf; hier concentrirte ſich jene entſchloſſene und furchtbare Widerſtandskraft, die nach einem Menſchenalter den Thron der Stuarts umwarf. Zu dieſen Männern gehörte Edmond Peacham, der ſeinen Biſchof in einer Schrift angegriffen hatte, die für ein Libel galt und ſeine Abſetzung bewirkte; bei einer Hausſuchung fand ſich unter ſeinen Papieren eine von ſeiner Hand in der Form einer Predigt verfaßte Schmähſchrift gegen die Perſon und Regierung des Königs. Er wurde verhaftet und auf Hochverrath angeklagt. Da er von Dingen unterrichtet ſchien, die er nur von andern, mit den Regierungsangelegenheiten vertrauten Perſonen erfahren haben konnte, ſo glaubte man, daß er Mitwiſſer habe, witterte ein Complot und folterte den alten Mann, um Geſtändniſſe zu erpreſſen (den 19. Januar 1615). Er geſtand nichts, wurde den 10. März das letzte mal verhört und zum Tode verurtheilt. Indeſſen wurde das Urtheil nicht ausgeführt, der Verurtheilte ſtarb wenige Monate ſpäter.

Dieſer Proceß und die dabei angewendete peinliche Frage ſpielt unter den weltläufigen Vorwürfen, die gegen Bacon's Charakter und Amtsführung gerichtet werden, eine anſehnliche Rolle. Indeſſen, wie ſich aus den Acten der Sache ergiebt, iſt Bacon weder der Anſtifter des Proceſſes noch der Hauptführer der Unterſuchung geweſen. Der Primas von England und der königliche Staatsrath verlangten die gerichtliche Verfolgung und zugleich die Anwendung der peinlichen Frage;

die Aufforderung ging an die Kronjuriſten, unter denen Bacon als Generalfiscal aufzutreten und das Protokoll des peinlichen Verhörs mit zu unterzeichnen hatte. Dieſe ſeine Namensunterſchrift hat die Aufmerkſamkeit der Nachwelt auf den Proceß Peacham gelenkt, und man hat aus dieſem Zeugniß, was Bacon's Verhalten zu der ganzen Unterſuchung betrifft, mehr gefolgert als daraus folgt. Die Anwendung der Folter war damals noch üblich, und ſie iſt in dem vorliegenden Falle von Bacon weder gefordert noch gutgeheißen worden, denn er ſagt in ſeinem Berichte an den König über das Verhör ausdrücklich, er möchte lieber, daß ſich die Unterſuchung anderer Mittel bediene (den 21. Januar 1615).*)

Jakob hielt Peacham's Verfolgung für geſetzlich und beſonders für politiſch nothwendig, Bacon war der Anſicht des Königs, und es iſt kein Grund zu der Annahme, daß er es blos aus Gefälligkeit war, er mag ſich darin geirrt haben, daß er einen Fall für Hochverrath nahm, der nicht unter dieſen Begriff fiel. Allerdings war in dieſem Punkte die erſte juriſtiſche Autorität des Königreichs einer ganz andern Meinung: Eduard Coke, Bacon's Nebenbuhler und Gegner, jetzt Präſident des höchſten Reichsgerichtshofes und Mitglied des geheimen Raths. Dem Könige lag daran, in dem Proceß gegen Peacham ſicher zu gehen und den letzteren nicht eher vor den Gerichtshof zu ſtellen, als bis er ſeiner Verurtheilung gewiß war, deshalb wünſchte er, die Anſichten der oberſten Richter privatim und jede einzeln zu hören, damit keine Beeinfluſſung, namentlich von Coke's Seite her, ſtattfinde. Dieſer erklärte ſich gegen ein ſolches Ausforſchen richterlicher Mei-

*) We are driven to make our way through questions which I wish were otherwise, etc. The works (Spedding), vol. XII, p. 96.

nungen und verſagte zuerſt ſeine Mitwirkung; als er ſich am Ende doch dazu verſtand, gab er ſeine Meinung dahin ab, daß Peacham's Schrift nicht unter die Kategorie des Hochverraths gehöre. Damit beginnen die Differenzen zwiſchen dem Könige und Coke, gleichzeitig entſtehen andere, die an Umfang und Bedeutung, weil ſie königliche Machtbefugniſſe betreffen, ſchwerer ins Gewicht fallen und den König perſönlich gegen Coke erbittern. Es handelte ſich dabei namentlich um zwei Punkte, betreffend das königliche Recht der Pfründenverleihung und des Eingriffs in die Rechtsſprüche des höchſten Gerichtshofes. In den Verhandlungen über dieſe Angelegenheiten iſt Bacon der königliche Vertrauensmann, er conferirt mit Coke, berichtet an den König, und man ſieht aus ſeinen Denkſchriften, daß er nicht blos Coke's juriſtiſcher, ſondern auch deſſen perſönlicher Gegner iſt, dem daran liegt, zugleich dem Könige zu dienen und einen Feind los zu werden. Ende Juni 1616 verliert Coke ſeine Aemter, in demſelben Monat wird Bacon Mitglied des Staatsraths. Er ſollte bald erfahren, daß ein geſtürzter Feind gefährlicher iſt als ein glücklicher Nebenbuhler. Coke war während der letzten Jahre ein populärer Mann geworden, die Ungnade des Königs ließ ſeine Volksgunſt wachſen und vermehrte ſein Anſehen im Parlament. Und nichts wurde für Bacon verhängnißvoller, als der Einfluß, den dieſer erbitterte und zur Wiedervergeltung gereizte Gegner in dem nächſten Parlamente gewann.

Siebentes Kapitel.

Bacon's Sturz und letzte Jahre.

I.

Das Parlament von 1621.

1. Bacon's Denkschrift.

Nach der Auflösung des letzten Parlaments beschäftigte sich Bacon sogleich mit der Aufgabe eines neuen; schon im folgenden Jahre (1615) verfaßte er eine Denkschrift, worin dem Könige auseinandergesetzt wurde, welche Fehler nach den Erfahrungen der letzten Zeiten zu vermeiden, welche Politik einem neuen Parlamente gegenüber zu befolgen sei. Fehlgeschlagen war der Versuch, den großen Handel zwischen Krone und Parlament offen zu treiben und auf die vortheilhafteste Weise für den König abzuschließen, auch der zweite Versuch, der den Schein des Handels umgehen wollte, hatte nicht zum Ziele geführt. Zuletzt waren die Forderungen eine Schraube ohne Ende und der „great contract" von beiden Seiten so hoch hinaufgetrieben worden, daß er, um mit Bacon zu reden, am Ende eingestürzt war, wie der Thurm von Babel. Der König hatte sich darauf in der ungünstigsten und seiner unwürdigsten Lage gezeigt, in der des Bettlers; erbettelte Wohl-

thaten seien Gift für einen König, bemerkte Bacon sehr richtig, indem er die „beneficia“ wortspielend „veneficia“ nannte. Die Rathschläge, welche Bacon dem Könige gab, gingen auf eine ganz neue Taktik und veränderten gleichsam den Spielplan: die Geldfrage solle zunächst aus dem Spiel bleiben, der König dürfe dem nächsten Parlamente gegenüber nicht mehr in Noth erscheinen und möge vorläufig seine Einkünfte durch den Verkauf von Ländereien, Adelspatenten u. s. w. vermehren; dagegen seien die Mittel der äußeren Politik in ihrer ganzen Stärke anzuwenden, um auf das Parlament zu wirken. Die auswärtige Politik sei immer die beste Ableiterin misvergnügter Stimmungen, sie überwältige am leichtesten jeden Widerstand, weil sie die patriotischen Empfindungen in Anspruch nehme und den gewohnten Horizont des Unterthanenverstandes übersteige; aus den bewegenden Kräften der äußeren Politik hatte Elisabeth ihre Volksthümlichkeit und ihre Macht über die Parlamente gewonnen. Daher rieth Bacon, die europäischen Fragen statt der innern vor dem nächsten Parlamente in Bewegung zu setzen. Die Lage Europas enthalte wirkliche Gefahren für England, Frankreich verbinde sich durch Heirathen mit Spanien und Oesterreich, es drohe ein Bündniß der drei katholischen Weltmächte, im Hinblick auf die Gefahren, welche die nächste Zukunft bringen könne, müsse man die nationalen Gefühle Englands beleben, und man werde das Parlament opferwillig und loyal finden; es werde bereitwillig Geld geben, um jede Verbindung der englischen Königsfamilie mit der spanischen zu hintertreiben, daher könne der König einen mittelbaren und sehr wirksamen Druck auf das Parlament durch den Schein ausüben, als ob das spanische Heirathsproject keine anderen Beweggründe habe als finanzielle. Auf diese Weise wollte Bacon

in dem Systeme der neuen Politik des Königs, deren Programm er entwarf, die spanische Heirath als einen Kunstgriff benutzt sehen, um die Geldforderung zu maskiren. Aber wie paßte auch nur der Schein eines solchen Projects zu der antispanischen Haltung, die nach seinem Rathe die auswärtige Politik des Königs allen Ernstes annehmen sollte? Und wußte er nicht, daß die anglo-spanische Heirath wirklich im Werke und der Vertrag in demselben Jahre schon geschlossen war, wo er seine Denkschrift verfaßte? Wir sehen deutlich die Mängel seiner Politik vor uns. Er kam zu keinem reinen Resultat, zu keiner festen Richtschnur, weil er mit zu vielen und widersprechenden Factoren rechnete. Er erkannte sehr gut die Fehler, die gemacht waren, er sah die Nothwendigkeit, sie zu vermeiden, aber er war in seiner Klugheit selbst viel zu nachgiebig, um sie los zu werden, er wollte eine neue und bessere Politik rathen und verquickte damit, gleichviel in welcher Form, ein Project, das aus der schlechten und verderblichen Politik des Königs herrührte. Es war sein Verhängniß, daß er zu klug, oder, besser gesagt, nicht so klug war, um ganz ehrlich zu sein.

Er hatte nicht umsonst auf die Bewegungen in Europa gerechnet, der Ausbruch des deutschen Religionskrieges, der Verlust Böhmens und der Pfalz wirkten auf England zurück und steigerten die national-protestantische Stimmung. Unter diesen gewaltigen Eindrücken wurde das neue Parlament den 9. Februar 1621 eröffnet.

2. Anklage und Verurtheilung.

Gleich in der ersten Sitzung zeigte sich, wie groß im Hause der Gemeinen die Unzufriedenheit mit der Politik des Königs nach außen und innen war. Der Sinn des Parla-

ments ging, wie es die Interessen Englands geboten, gegen jede Annäherung an Spanien, gegen die kleinliche und blos familienpolitische Behandlung der pfälzischen Frage. Je weniger die äußere Politik befriedigte, um so peinlicher wurden die Uebelstände der inneren empfunden, die Steuerauflagen, die Nachsicht gegen die Katholiken, vor allem die Misbräuche, namentlich in Betreff der Monopole und Gerichtshöfe. Man forderte deren Abstellung. An der Spitze der Opposition steht Coke, auf dessen Antrag sogleich Ausschüsse zur Untersuchung der Misbräuche gewählt werden, der eine hat es mit den Monopolen, ein anderer mit den Gerichtshöfen zu thun. Der Präsident des letzteren ist Robert Phillips. Den 15. März 1621 berichtet er dem Hause der Gemeinen: es seien große Misbräuche entdeckt, die Person, auf welche die Anklage ziele, sei der Lordkanzler selbst, ein Mann, mit allen Gaben der Natur so reich ausgestattet, daß er nichts weiter von ihm sagen wolle, denn er sei nicht im Stande genug zu sagen. Die Anklage gehe auf Bestechung (bribery), er habe Geldgeschenke in seinem richterlichen Amte genommen. Die Anklagepunkte hatten sich von Sitzung zu Sitzung vermehrt und waren auf einige zwanzig gestiegen.

Den 17. März führt Bacon zum letzten male den Vorsitz im Oberhause, er hebt die Sitzung früher auf als gewöhnlich, kehrt in großer Aufregung in sein Haus zurück und erkrankt. Drei Tage später übergiebt Buckingham dem Parlamente einen Brief Bacon's, worin dieser erklärt, er wolle sich gegen die Anklage vertheidigen. Den 26. März vertagt der König das Parlament bis zum 17. April mit einer Rede, worin er die Abstellung der hauptsächlichsten Monopole verspricht, aber kein Wort des Schutzes für Bacon sagt.

Bacon's Richter sind die Lords. Die Anklageacte wird ihm schriftlich vorgelegt und er bekennt schriftlich seine Schuld (den 22. April 1621). Vor einer Commission des Oberhauses, die sich zu ihm begeben, wiederholt er mündlich, was er schriftlich bekannt hat: „Dieser Brief, Mylords, worin ich mich schuldig erklärt, ist von mir, von meiner Hand, aus meinem Herzen, ich bitte Ew. Lordschaften, Barmherzigkeit zu haben mit einem gebrochenen Rohr."

Den 3. Mai erfolgt das Urtheil: einstimmig wird er der Bestechung für schuldig befunden. Das Straferkenntniß lautet: 40,000 Pfund Geldbuße, Gefangenschaft im Tower, solange es dem Könige beliebe, Verlust der Staatsämter, des Sitzes im Parlament, des Aufenthaltes am Hofe. *) Als ihm das Urtheil verkündet wurde, erklärte Bacon: „Aus dem Grunde meines Gewissens bekenne ich offen und freiwillig, ich bin der Bestechung schuldig und verzichte auf alle Vertheidigung."

Er blieb zwei Tage im Tower, dann wurde ihm die Geldbuße erlassen, eine Zeit lang lebte er verbannt auf seinem Landgut in Gorhambury, aber schon im folgenden Jahre (1622) erhielt er die Erlaubniß zur Rückkehr nach London, wo er seine alte Wohnung in Gray's Inn wieder bezog. So erfüllte sich, was fünf Jahre vorher einer seiner damaligen Collegen prophezeit hatte. Der König gab ihm eine Pension von 1200 Pfund und berief ihn sogar (1624) wieder in das Oberhaus. Indessen ist Bacon hier nie wieder erschienen. Der Verurtheilung folgte Schritt für Schritt die Wiederherstellung, nicht ohne daß Bacon alle Welt mit Bitten um seine vollständige

*) Die Adelstitel wurden ihm nicht genommen; mit einer Majorität von zwei Stimmen hatte sich der Gerichtshof dagegen erklärt. Daher schrieb er sich auch nach der Verurtheilung „Fr. St. Albans".

Begnadigung bestürmte, er schrieb aus seiner Verbannung Briefe über Briefe an den König, den Prinzen von Wales, Buckingham und andere einflußreiche Hofleute. Was der König nicht wieder herzustellen vermochte, war sein guter Name in der öffentlichen Meinung der Mit- und Nachwelt.

3. Bacon's Schuld.

Man hat neuerdings Bacon zu retten und in dieser Absicht nachzuweisen gesucht: daß die ganze Anklage aus den niedrigsten Beweggründen hervorgegangen sei, daß sie in der Hauptsache falsch und Bacon an den Verbrechen, für die er verurtheilt wurde, unschuldig war, daß endlich die Misbräuche, die man ihm vorwerfen konnte, nicht ihm, sondern dem ganzen Zeitalter und den öffentlichen Zuständen zur Last fallen. Diese Einwürfe sind nicht ohne Grund, und es ist billig, sie zu beachten. Wenn sie auch keineswegs ausreichen, ihn zu rechtfertigen, so dürfen sie doch in dieser schlimmsten Angelegenheit seines Lebens das Urtheil über ihn in manchen Punkten berichtigen und mildern. Eine Art der Vertheidigung können wir nicht gelten lassen: er war vier Jahre Kanzler, sagt Dixon, er hat mehr als sieben tausend Verdicte gefällt, während die Anklage nur einige zwanzig Fälle gegen ihn ausfindig machen konnte, welche sämmtlich in die beiden ersten Jahre seiner Amtsführung fallen. Das heißt mit andern Worten: er hat die Verbrechen nur in der ersten Hälfte seiner Amtsführung begangen und bei weitem nicht so viel, als er hätte begehen können. Eine solche Vertheidigung ist eine Anklage.

Daß die wirkliche Anklage zugleich eine Verfolgung aus persönlichen und schlechten Beweggründen war, scheint richtig. Buckingham's Mutter hatte einen ihrer Söhne mit Coke's

Tochter verheirathet, was Lady Coke mit Hülfe Bacon's hatte verhindern wollen, aber nicht können; außerdem suchte Buckingham's Mutter Aemter und Reichthümer für ihre Freunde, einer derselben wollte Kanzler werden, und Bacon's Anklage und Verurtheilung schien der beste Weg, den Platz zu erledigen. So arbeiteten sich Bacon's größter Feind und des Königs mächtigster Günstling in die Hände, um ihn zu verderben. Den einen trieb die Rache, den andern Habsucht und außerdem Furcht, denn Buckingham deckte die eigene Schuld, indem er Bacon opferte. Im Hintergrunde des Processes lag ein Intriguengewebe, das aus Rache, Günstlingswirthschaft und Nepotismus gesponnen war. Aber es ist nicht zu vergessen, daß die Anklage selbst von solchen Männern ausging, die mit jenen schmuzigen Dingen nichts zu thun hatten, und daß sie in der Sache richtig sein konnte, auch wenn ihre Motive schlecht waren.

Daß Bacon in seinem richterlichen Amte Geschenke angenommen hat, ist wahr, aber Geschenke sind noch nicht Bestechungen, es ist ein Unterschied zwischen „fees" und „bribes". Wenn der Richter, während die Streitsache schwebt, Geschenke empfängt, die auf seinen Urtheilsspruch einwirken, so hat er sich bestechen lassen; es ist nicht bewiesen, daß die Geschenke, die Bacon annahm, dieser Art waren. Er selbst hat entschieden in Abrede gestellt, daß er je für Geld Urtheile gefällt, Documente ausgeliefert, geistliche Aemter verkauft habe; er habe nie im Geheimen Geschenke empfangen, nie gegen Versprechungen, nie „pendente lite". Er erklärte dem Könige in einer Unterredung, während der Vertagung des Parlaments, daß er an dem Verbrechen der Bestechung unschuldig sei „as the any born upon St. Innocent's day". Indessen möge

des Königs Wille geſchehen, er ſei bereit, ſich dem Könige zum Opfer zu bringen, und ſei in deſſen Hand wie ein Stück Lehm zu einem Gefäß, ſei es der Ehre oder der Schande.

Daß aber die höchſten Beamten in ihrem Amte Geſchenke nahmen, war damals in England ganz an der Tagesordnung; das that der König ſelbſt, der Kanzler, der Oberrichter, der Staatsſecretär u. ſ. w. Wer that es nicht? Die öffentlichen Bezahlungen waren keineswegs ſo geordnet und ausreichend, daß Privatbelohnungen entbehrt werden konnten, ohne welche z. B. die Angelegenheiten des privaten Rechtes von Seiten der Richter wären vernachläſſigt worden. Geſchenke dieſer Art galten nicht für eine „judicial corruption", noch in dem erſten Parlament unter Jakob waren ſie kein Gegenſtand der Beſchwerde, die Oppoſition dagegen begann erſt in den folgenden Parlamenten von 1610 und 1614. Auch ſtanden Bacon's Vorgänger im Kanzleramt, die Hatton, Puckering, Egerton, in dieſer Hinſicht keineswegs reiner da als er. Obwohl Bacon dieſe Misbräuche einſah und bei ſeinen Verbeſſerungsplänen der Geſetze und öffentlichen Zuſtände die Abſtellung derſelben bezweckte, konnte er doch ihren Lockungen perſönlich nicht widerſtehen. Daß er ſich die Früchte derſelben ſchmecken ließ, war im höchſten Grade unklug, da er ſehr gut wußte, wie die öffentliche Stimmung gegen die Misbräuche, die er ſelbſt tadelte und theilte, mit jedem Jahre bitterer und drohender wurde. Zu jeder Charakterſtärke gehört ein gewiſſer Rigorismus, von dem Bacon gar nichts beſaß. Zu ſeiner Charakterſchwäche kam die Verſchwendung, die Neigung zur Pracht, die Freigebigkeit aus Prunkſucht, lauter Fehler ſeiner Natur, denen er aus Liebe zum Schein, um ihrer glänzenden Außenſeite willen, unbekümmert nachgab. Er lebte großartig in Yorkhouſe,

umgab ſich in ſeinem Landhauſe in Gorhambury mit einer förmlichen Hofhaltung, baute mit einem Aufwande von 10,000 Pfund Verulamhouſe; ſeine Diener hatten die koſtbarſten Livreen und beſaßen Wagen und Pferde; als ihm der König einſt ein Reh zum Geſchenk machte, gab er dem Diener, der es brachte, funfzig Pfund. Auf dieſe Weiſe brauchte er natürlich weit mehr Geld, als er hatte*), und ließ ſich daher jene misbräuchlichen Geſchenke gern gefallen, bei denen es fraglich war, ob ſie ſich noch dieſſeits der Grenze gemeiner Beſtechung hielten. In ſeiner Liebe zum Schein lag die wahre Beſtechlichkeit ſeines Charakters: die Beſtechlichkeit, die unter kein Strafgeſetz fällt und der Grund iſt jeder andern. Es giebt viele, die ihn auf das härteſte verdammen und in jenem inneren Grunde nicht um ein Haar beſſer ſind als er: in der Liebe zum Tand, zu Reichthümern, Adelspatenten, Orden! In einer Hinſicht glauben ſie, beſſer zu ſein, ſie haben aus Liebe zum Tand mancherlei gethan, aber nichts Polizeiwidriges.

II.

Urtheil über Bacon's Verhalten. Sein Ende.

Ein Punkt in dem Proceß iſt noch dunkel. Wenn wir in der Handlungsweiſe Bacon's genau unterſcheiden zwiſchen Schwäche und Verbrechen, zwiſchen der moraliſchen Schuld und der ſtrafbaren, und den Zuſtand öffentlicher Misbräuche in Rechnung nehmen, der in dem damaligen England Sitte war,

*) Er hatte zuletzt im Ganzen 2760 Pfund jährlich, davon 1800 Pfund Amtseinkünfte, 600 von ſeinen Ländereien, 220 von dem Vermögen ſeiner Frau, 140 von ſeinem mütterlichen Erbtheil.

ſo erklärt ſich, wie Bacon ſelbſt über ſeine Schuld ſo verſchieden und entgegengeſetzt urtheilen konnte. Er hat die Schwäche eingeräumt, das Verbrechen in Abrede geſtellt. Er hat dem Könige vor ſeiner Verurtheilung perſönlich erklärt, er ſei an dem Verbrechen der Beſtechung ganz unſchuldig, und nach ſeiner Verurtheilung noch aus dem Tower an Buckingham geſchrieben, er erkenne das Urtheil für gerecht; dennoch will er ſeit den Zeiten ſeines Vaters der gerechteſte Kanzler Englands geweſen ſein. Er hat den Richtern gegenüber ſich für ſchuldig erklärt, die Barmherzigkeit der Richter, die Gnade des Königs angerufen. Er nannte ſich ein gebrochenes Rohr; in dieſem Falle war ein zu biegſames und ſchwankendes Rohr geknickt worden. Daß ſeine Handlungsweiſe dem Gerichtshofe gegenüber eine Vertheidigung zuließ, die in der öffentlichen Beurtheilung Bacon zu gut gekommen wäre, liegt am Tage. Auch hat ſich Bacon zuerſt vertheidigen wollen, dann auf jede Art der Vertheidigung Verzicht geleiſtet. Das iſt der dunkle Punkt und die noch übrige Frage: warum hat ſich Bacon nicht vertheidigt?

Es giebt nur eine Art der Erklärung. Abgeſehen von allen perſönlichen und ſchlechten Motiven, die bei ſolchen Verfolgungen gewöhnlich die Hand mit im Spiel haben, war die Anklage gegen Bacon ein politiſcher Tendenzproceß. Oeffentliche Misbräuche eingewurzelter Art, für welche bisher niemand angeklagt und beſtraft worden war, ſollten jetzt gerichtet und beſtraft werden. Das öffentliche Rechtsgefühl forderte ein Opfer. Schon in den letzten Parlamenten gährte der Unwille, der immer lauter und drohender wurde und dem Sturm der Revolution voranging. In dem höchſten Staatsbeamten Englands, der an den Misbräuchen ſeinen unleugbaren Antheil

hatte, sollte die Regierung, der Hof, der Günstling, der König selbst getroffen werden. „Ich bin das erste Opfer", sagte Bacon dem Könige, „ich wünsche, das letzte zu sein." Er sah die Gewitterwolken heraufziehen und wußte wohl, daß er das letzte nicht sein werde: „der erste Blitz trifft den Kanzler, der zweite wird die Krone treffen." Bei dieser Lage der Dinge hätte seine Vertheidigung nicht geführt werden können, ohne den König und dessen Günstling als die wahrhaft Schuldigen, als die eigentlichen Nutznießer der öffentlichen Uebel bloßzustellen; für ihn selbst wäre sie jedenfalls erfolglos geblieben. Der König beschwor ihn, sich nicht zu vertheidigen, und gab ihm sein fürstliches Wort, ihn wiederherzustellen, falls er verurtheilt würde. Er war in die Mitte gedrängt zwischen zwei einander entgegengesetzte Mächte, die ihn aufrieben: König und Hofpartei auf der einen, Parlament und Volkspartei auf der andern Seite; von dieser wurde er gestürzt, von jener geopfert. Seine Sache stand so, daß die Vertheidigung ihn nicht retten, wohl aber dem Könige misfallen konnte, er hatte nur zu wählen, ob er verurtheilt sein wollte mit oder ohne Aussicht auf Begnadigung. In Rücksicht auf sein unmittelbares persönliches Wohl mochte das Klügste sein, zu thun, was der König wünschte: sich einfach schuldig bekennen und dem Richterspruch unterwerfen. Er that das Klügste.

Wir wissen, wie der König sein Versprechen erfüllt, den schwersten Theil der Strafe sogleich aufgehoben und den Verurtheilten im Laufe dreier Jahre vollständig wiederhergestellt hat. Bacon's Wiederberufung in das Oberhaus war einer der letzten Regierungsacte Jakob's. Der König starb den 27. März 1625; Bacon überlebte ihn wenig länger als ein Jahr. In das öffentliche Leben ist er nicht mehr zurückgekehrt.

Was er ſich in der Jugend gewünſcht, wiſſenſchaftliche Muße, hatte er während der letzten fünf Jahre ſeines Lebens in Fülle, freilich unter Bedingungen, die nicht unfreiwilliger ſein konnten. Er hat dieſe literariſche Muße, ſoviel ihm davon noch vergönnt war, für ſeine wiſſenſchaftlichen Arbeiten, für die Ausführung ſeiner Ideen nnd die Anordnung ſeiner Werke benutzt, und ein großer Theil ſeiner Schriften fällt in dieſe Zeit.

Der Sommer des Jahres 1625 hatte Krankheiten nach London gebracht, ein überaus ſtrenger Winter war gefolgt, beide ungünſtig für Bacon's ſchon geſchwächte Geſundheit. Im Frühjahr 1626 war er von Gorhambury nach Gray's Inn zurückgekehrt. Auf einem Ausflug in den erſten Tagen des April hatte er bei Highgate in einem Bauernhauſe einen Verſuch angeſtellt, ob Fleiſch durch Schnee vor Fäulniß bewahrt werden könne, und ſich dabei eine ſo heftige Erkältung zugezogen, daß er nicht mehr nach Gray's Inn zurückkehren konnte, ſondern in die benachbarte Wohnung des Grafen Arundel gebracht werden mußte. An dieſen iſt der letzte ſeiner Briefe, den er nicht mehr ſelbſt zu ſchreiben vermochte, gerichtet, er dankt dem Grafen für den Schutz, den er in ſeinem Hauſe gefunden, und vergleicht ſein Schickſal mit dem des älteren Plinius, dem auch ein wißbegieriger Verſuch das Leben gekoſtet. Hier ſtarb Bacon am Oſtermorgen den 9. April 1626. Sein Körper ruht, wie er gewünſcht hatte, neben dem ſeiner Mutter in der Michaeliskirche bei St.-Albans.

Achtes Kapitel.

Bacon's Werke.

I.

Ueberblick.

1. Bacon als Schriftsteller.

Wir haben die Lebensgeschichte Bacon's nicht durch den Gang seiner Schriften unterbrechen wollen. Sie sind in der wissenschaftlichen Stille entstanden, die ihm nur selten zu Theil wurde und außerhalb seiner öffentlichen Bahn lag, sie haben auf seine äußeren Schicksale keinen anderen Einfluß gehabt, als daß sie dem Glanze seiner Aemter und Würden den Ruhm des Schriftstellers und Philosophen hinzufügten. Sein literarischer Ruf stieg mit seinen Aemtern, er ist durch die öffentliche Geltung Bacon's vermehrt worden und hat schon bei seinen Lebzeiten eine große Probe bestanden: er war in sich selbst so wohl begründet, daß er keinen Schaden litt, als Bacon's bürgerlicher Ruf zu Grunde ging. War man vorher auf den Schriftsteller und Philosophen Bacon erst aufmerksamer geworden, seitdem er Kanzler und Lord hieß, so hat man später über seinen literarischen Werken den Kanzler und den Lord vergessen. Seine amtliche und seine literarische Laufbahn treffen beide auf ihrem Höhepunkte zusammen: als Bacon der erste Staatsmann Eng-

lands war, galt er auch als der erste philosophische Schriftsteller nicht blos seines Vaterlandes, sondern der Welt. Sein „Neues Organon", das wichtigste seiner Werke, erschien in dem letzten seiner glücklichen Jahre, dicht vor dem Ausbruch der Katastrophe (1620).

Aus der vorhergehenden Lebensgeschichte leuchtet von selbst ein, daß er für die Ausreifung seiner wissenschaftlichen Pläne, für die Ausarbeitung der darauf bezüglichen Werke nur wenige Zeit übrig behielt und daher von dem Ganzen, dessen Idee er in sich trug, nur einzelne Theile entwickeln konnte und auch diese mit einer einzigen Ausnahme nur fragmentarisch. Von einer systematischen Vollendung im Großen und Ganzen ist daher nicht die Rede, auch nicht von einer gleichmäßigen äußeren Abrundung des Gesammtwerkes: es blieb in einigen Theilen ganz unausgeführt, in den meisten übrigen Bruchstück, Entwurf, Problem. Freilich trug daran auch die Natur seiner Aufgabe selbst Schuld, denn sie war so gestellt, daß ihre Lösung nicht durch die Kraft eines Einzelnen, sondern nur durch das Zusammenwirken vieler und mannichfaltiger Geisteskräfte im Laufe der Zeit geschehen konnte; er wollte nur die Bahn brechen, den Weg weisen, die Richtschnur geben, und wußte wohl, daß er selbst das Werk, welches er im Sinne hatte, nicht vollenden, sondern nur beginnen konnte. Er entwarf den Riß, wonach die neue Zeit das Gebäude der Wissenschaft allmälig aufführen sollte. Daher blieb auch die eigentliche Form seiner Arbeiten Entwurf, Programm, Grundriß: es war die Gestaltung, die der inneren Anlage seines Werks und der äußeren Disposition seines Lebens, die ihm so wenig Muße übrig ließ, am meisten entsprach. Einen Gedanken fassen, im Stillen ausbilden, schriftlich fixiren, zum Entwurf ausgestalten, in

gelegener Stunde umarbeiten, in günstiger Muße wieder aufnehmen, weiterführen und, wenn es ging, ausarbeiten: das war die Art, wie sich seine philosophischen Schriften entwickelten. Es sind Keime, die sich entfalten, sobald sie Luft und Licht frei haben. Daher finden sich unter seinen Werken so viele von gleichem Gedankeninhalt und ungleichmäßiger Ausführung; man darf annehmen, daß die kürzere Form bei Bacon in der Regel die weniger entwickelte und frühere ist: sie ist Entwurf, nicht Auszug.

2. Selbstherausgegebene Werke.

Den ersten Grundgedanken seines Werkes mag Bacon frühzeitig, schon auf der Schule von Cambridge, gefaßt und den ersten Versuch etwa zehn Jahre später in Gray's Inn niedergeschrieben haben. Eine Schrift über den Zustand Europas im Jahre 1580, die er nach seiner Rückkehr aus Frankreich verfaßt haben soll, ist wahrscheinlich nicht von ihm, sondern von seinem Bruder und übrigens unbedeutend. Zu den ersten „Essays", zehn an der Zahl, fügte Bacon dialektische Untersuchungen, betreffend die Meinungen über Gut und Böse, „Colours of good and evil" (zehn Nummern) und außerdem zwölf sogenannte „Meditationes sacrae", die er im folgenden Jahre (1598) in englischer Sprache unter dem Titel „Religious meditations" herausgab. In das Jahr 1597 fallen die Anfänge seiner „Essays". Weiter reicht unter Elisabeth die Entwickelung seiner literarischen Arbeiten nicht, soweit sie nach außen erkennbar. Nach dem Tode Elisabeth's beginnt die Zeit der größeren Arbeiten philosophischen Inhalts. Nur drei davon erscheinen in dem langen Zeitraum vom Tode der Elisabeth bis zum Sturze Bacon's: zwei Bücher über den Fortschritt

der Wiſſenſchaften (The advancement of learning 1605), die Abhandlungen über die Weisheit der Alten (De sapientia veterum 1609) und das neue Organon (Novum organon 1620). Die letzten fünf Lebensjahre ſind die Zeit ſeiner größten wiſſenſchaftlichen Sammlung und der eigentlichen Ausarbeitung ſeiner Werke. In vier bis fünf Monaten des Jahres 1621 ſchreibt er die Geſchichte Heinrich's VII.; wenige Tage vor ſeiner Verdammung faßt er den Entſchluß, an dieſe Arbeit zu gehen, wozu er den Plan ſchon lange im Sinne gehabt, ſie iſt im October vollendet, fern von London und den Quellen zu einem Geſchichtswerk, und doch hat er die Zeit und den Charakter des erſten Tudor ſo zu treffen gewußt, daß dieſe Charakteriſtik vorbildlich geblieben iſt für alle folgenden Werke. Er hat die Geſchichte eines Königs geſchrieben, der ſein eigener Premierminiſter war, er hat ihn nicht idealiſirt, noch weniger in der Perſon Heinrich's VII. dem Könige Jakob ſchmeicheln wollen, als ob jener ein Ideal königlicher Thatkraft, dieſer ſein Abbild geweſen; er zeichnet in Heinrich ein wirkliches Regententalent in allen Verwaltungsangelegenheiten des Landes, in politiſchen Dingen oft kurzſichtig, daneben habſüchtig und argwöhniſch. Dieſe Geſchichte Heinrich's VII. iſt der ausgeführte Theil eines größeren hiſtoriſchen Planes, der nicht ausgeführt wurde. Bacon wollte die Geſchichte Englands ſchreiben von der Vereinigung der Roſen unter Heinrich VII. bis zur Vereinigung der Reiche unter Jakob.*) Zwei Jahre ſpäter erſcheint das ausgeführteſte ſeiner Werke, das einzige, das er wirklich voll-

*) Von der Geſchichte Großbritanniens und von der Geſchichte Heinrich's VIII. ſind nur Anfänge geſchrieben worden, die Rawley nach Bacon's Tode veröffentlicht hat. Eine Schrift, auf die Bacon großes Gewicht legte, iſt ſeine Vertheidigung der Eliſabeth (In felicem memoriam Eli-

endet hat, die neun Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften (De dignitate et augmentis scientiarum 1623), außerdem drei naturgeschichtliche Abhandlungen über die Winde, über Leben und Tod, über das Dichte und Dünne (Historia ventorum, H. vitae et mortis, H. densi et rari). Diese Abhandlungen sind dem Prinzen von Wales, das neue Organon ist dem Könige gewidmet. Das letzte von ihm selbst herausgegebene Werk war die dritte Auflage seiner „Essays" (1625); die erste Ausgabe vom Jahre 1597 enthielt zehn Abhandlungen, die zweite vom Jahre 1612 achtunddreißig, die letzte achtundfünfzig.

3. Nachgelassene Werke.

Bacon's Nachlaß sollte nach seinem letzten Willen einem seiner Brüder und William Boswell übergeben werden. Die Herausgabe desseben erfolgte nur theilweise, in verschiedenen Zeiten, durch verschiedene Männer. Gleich nach dem Tode Bacon's gab sein Secretär William Rawley die Naturgeschichte (Silva silvarum) und die neue Atlantis heraus, dem Könige Karl I. gewidmet; dann folgten durch denselben Herausgeber vermischte Schriften: „Certain miscellany works" (1629), die „Resuscitatio" (1657) mit einer Lebensbeschreibung Bacon's, zuletzt die „Opuscula philosophica" (1658). Eine sehr wichtige Ergänzung aus dem baconischen Nachlaß erschien zu Amsterdam im Jahre 1653 unter dem Titel: „Francisci Baconi de Verulamio scripta in philosophia naturali et universali." Der Herausgeber war Isaak Gruter, von Boswell dazu be-

sabethae) gegen ein Pamphlet, das unter dem Titel „Misera femina" aus katholischer Werkstätte kam. Bacon's Schrift wurde 1608 verfaßt und funfzig Jahre später in den „Opuscula philosophica" von Rawley veröffentlicht.

auftragt. Die Ausgabe enthält neunzehn verschiedene Stücke, von denen dreizehn unter dem von Gruter gewählten Titel „Impetus philosophici" zusammengefaßt sind. In Rawley's Hinterlassenschaft fanden sich baconische Papiere, aus denen Tenison durch Rawley's Sohn, mit dem er bekannt war, einen Theil erhielt, den er als „Baconiana" 1679 herausgab. Zuletzt gab Stephens im Jahre 1734 aus Bacon's Nachlaß „Letters and remains". Eine vollständige und methodische Herausgabe der baconischen „Opera postuma" blieb eine Aufgabe, die erst die jüngste englische Gesammtausgabe zu lösen gesucht hat.

II.

Das Gesammtwerk und dessen Theile.

(Instauratio magna.)

Es ist eine Aufgabe bibliographischer Specialforschung, jedes baconische Schriftstück zu untersuchen und von seiner Entstehung kritisch Rechenschaft zu geben. Wir haben es hier mit den Hauptwerken zu thun und werden bei der zerstückelten Natur des Ganzen die Einsicht in den Entwickelungsgang derselben am besten gewinnen, wenn wir von der Vorstellung des Gesammtwerks ausgehen, wie Bacon selbst es geordnet und die Ausführung desselben im Sinne gehabt. Er hat kurz vor seinem Tode diesen seinen Plan dem Pater Fulgentius brieflich auseinandergesetzt. Das Gesammtwerk führt den Namen, der die durchgängige Aufgabe seines wissenschaftlichen Lebens bezeichnet: die große Erneuerung der Wissenschaft („Instauratio magna"). Dazu ist die erste Bedingung eine vollständige Uebersicht und Eintheilung der Wissenschaften, um genau zu wissen, welche Aufgaben zu lösen sind; die zweite ist die Art

der Lösung, das Instrument zur Erneuerung der Wissenschaft, die richtige Erkenntnißmethode; die dritte soll das Material oder den Stoff der Welterkenntniß d. h. die geschichtliche Sammlung und Beschreibung der Welterscheinungen liefern; die vierte und letzte hat die darauf gegründete oder daraus gelöste philosophische Erkenntniß zum Ziel. Demnach zerfällt die „Instauratia magna" in vier Haupttheile: 1) die Encyklopädie, 2) die Methodenlehre, 3) die Naturgeschichte, 4) die wirkliche Philosophie.

Zwischen dem ersten und zweiten Theil wollte Bacon seine politischen und moralischen Schriften als einen besonderen Band („tomus interjectus") eingeschoben wissen; sie sind dem ersten Theil nicht blos willkürlich angehängt, sondern stehen mit demselben in einem sachlichen Zusammenhang: dort giebt Bacon seine Ansicht von den Aufgaben der politischen Geschichtsschreibung, von der Bedeutung der Poesie, von den Aufgaben und der Führung des menschlichen Lebens, er giebt jede dieser Ansichten an ihrem encyklopädisch bestimmten Orte; hier zeigt er in einzelnen Fällen, wie politische Geschichte zu schreiben, Poesie zu erklären, wichtige Lebensfragen zu nehmen sind. Der eingeschobene Band sollte die Geschichte Heinrich's VII., die Abhandlungen über die Weisheit der Alten und die „Essays" enthalten. Diese letzteren wünschte Bacon soweit als möglich verbreitet und auf die Dauer erhalten; er hatte sie englisch geschrieben, aber die lateinische Sprache erschien ihm als eine größere Bürgschaft für die Verbreitung und Dauer einer Schrift, daher betrieb er die lateinische Uebersetzung; sie erfolgte durch Rawley im Jahre 1638 unter dem Titel: „Sermones fideles sive interiora rerum."

Der dritte Theil giebt das Erkenntnißmaterial gesammelt und geordnet, das Magazin und Schatzhaus der Wissenschaft, der letzte die methodisch daraus gelöste Erkenntniß. Zwischen

dieſe beiden Theile der „Historia naturalis“ und der „Philosophia activa“ ſtellt Bacon noch zwei Mittelglieder, die von dem einen zum andern führen, den Weg zur Erkenntniß zeigen, die Leiter oder den Faden geben ſollen, um aus dem Walde der Thatſachen zum Licht der Erkenntniß durchzudringen; er nennt daher den erſten Zwiſchentheil „Scala mentis“ oder „Filum labyrinthi“, den zweiten „Prodromi sive anticipationes philosophiae secundae“. Hier will Bacon ſeine eigenen Entdeckungen als Beiſpiele oder Vorſpiele der wahren Philoſophie geben. So umfaßt, wenn die moraliſchen und politiſchen Schriften nur als Anhang des erſten Theils gelten, das Geſammtwerk ſechs beſondere Theile.

Davon hat Bacon nur den erſten vollſtändig ausgeführt, der zweite iſt Bruchſtück geblieben, von dem dritten ſagt er ſelbſt, daß eine vollſtändige Weltbeſchreibung kein Privatmann leiſten könne, denn ſie fordere einen Aufwand von Mitteln und Kräften, die nur Königen oder Körperſchaften zu Gebote ſtehen. Er hatte die Abſicht, außer jener Sammlung von Thatſachen und Verſuchen in zehn Centurien, die Rawley unter dem Titel: „Silva silvarum“ herausgab, einige naturgeſchichtliche Beiträge zu liefern, deren er ſechs verſprach, aber nur drei (die wir oben genannt haben) ausführte. Zu den drei andern über das Schwere und Leichte, über die Sympathien und Antipathien der Dinge, über Schwefel, Queckſilber und Salz hat er nur Vorreden geſchrieben. *) Auch was den vierten

*) Historia gravis et levis, H. sympathiarum et antipathiarum rerum, H. sulphuris, mercurii, salis. — Zu dieſer Art Unterſuchungen gehört auch die Abhandlung über Ebbe und Fluth (De fluxu et refluxu maris) und über Schall und Gehör (Hist. soni et auditus). Jene hat Gruter (1653), dieſe Rawley (1658) herausgegeben.

und fünften Theil des Gesammtwerks betrifft, haben sich in Bacon's Nachlaß nur Vorreden gefunden, die Gruter herausgegeben hat.*) Der letzte Theil bleibt nach Bacon selbst Zukunftsphilosophie.

III.

Die Hauptwerke und deren Entstehung.

1. Die Encyklopädie.

Demnach sind die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften und das neue Organon unter Bacon's philosophischen Schriften die ausgeführtesten und bei weitem die wichtigsten. Wir wollen sehen, wie diese beiden Werke entstanden sind und welche kleinere Schriften sich um sie gruppiren oder ihnen als Versuche und Entwürfe vorangehen.

Die Encyklopädie oder die Schrift „De dignitate et augmentis scientiarum" ist schon achtzehn Jahre vorher in den beiden Büchern „The advancement of learning" vorgebildet: das erste Buch ist wahrscheinlich 1603 verfaßt, gleich nach dem Tode Elisabeth's, es handelt vom Werthe der Wissenschaft, ihrer Bedeutung für Könige und Staatsmänner, und ist vielleicht auf das Interesse Jakob's berechnet, der eben damals den Thron bestieg; das zweite Buch fällt in das Jahr 1605 und beschäftigt sich mit den Mängeln und Aufgaben der Wissenschaft, wahrscheinlich wurde es während der Vertagung des ersten Parla-

*) Unter den Impetus philosophici: „Scala intellectus sive filum labyrinthi, prodromi sive anticipationes philosophiae secundae." Vorhergeht „Phaenomena universi sive historia naturalis ad condendam philosophiam", als Versuch einer Vorrede zum dritten Haupttheil des Gesammtwerks.

ments (December 1604 bis October 1605) verfaßt; es ist an Umfang dreimal so groß als das erste und enthält die Materien, welche das spätere Hauptwerk in neun Büchern und in lateinischer Sprache ausführt.

Die Wissenschaft als das geistige Abbild der wirklichen Welt nennt Bacon gern den „globus intellectualis", die Darstellung desselben wird in dem ersten Theil des Gesammtwerks bezweckt. Zwischen der ersten englischen Fassung und der lateinischen Ausführung steht ein Entwurf, der das Hauptwerk gleichsam im Keime enthält: „Descriptio globi intellectualis." Da hier eine astronomische Entdeckung aus dem Jahre 1600 erwähnt und bemerkt wird, daß diese Entdeckung vor zwölf Jahren geschehen sei, so ist die Schrift aus dem Jahre 1612. Eine zweite Abhandlung „Thema coeli" hängt mit ihr nahe zusammen, beide Schriften sind unter denen, die Gruter herausgegeben. Was also die baconische Encyklopädie betrifft, so ist der chronologische Entwickelungsgang derselben durch die Jahre 1603 bis 1605, 1612, 1622 bis 1623 bezeichnet. Die lateinische Uebersetzung beginnt 1622.

2. Das neue Organon.

Das Organon erschien 1620 mit einer Vorrede zu dem Gesammtwerk, einer Eintheilung des letzteren und einer Specialvorrede. Der Plan des Ganzen ist hier schon so bestimmt, wie fünf Jahre später in dem Briefe an Fulgentius. Es zerfällt in zwei Theile, der zweite ist Bruchstück geblieben; doch ist unter allen baconischen Werken keines so durchgearbeitet wie das Organon, namentlich in seinem ersten Theil. Bacon selbst erklärt, daß er es Jahr für Jahr umgeschrieben, im Ganzen wölf mal; dies bezeugt auch Rawley, der die Handschriften

geſehen: mithin fällt die erſte Ausarbeitung des Organons in das Jahr 1608.

Doch ſind die Anfänge zu dieſem Werke noch früher. Es giebt zwei Schriften, die das Organon vorbilden und die Grundgedanken bereits enthalten. Die erſte und wichtigſte führt den Titel: „Gedanken und Meinungen“ (Cogitata et visa), in dem Jahre 1607 verfaßt, wie aus Briefen zwiſchen Bacon und Thomas Bodley erhellt. Die Uebereinſtimmung dieſer Schrift mit dem erſten Buche des Organons liegt am Tage, hier wird die Aufgabe gelöſt, welche dort geſtelltwird: nämlich die Exemplificirung der neuen Methode. An die „Cogitata“ ſchließt ſich unmittelbar das Organon vom Jahre 1608.

Die zweite Schrift heißt im Hinblick auf das Geſammtwerk: „Abriß und Inhalt des zweiten Theils (Partis secundae delineatio et argumentum)“. Mit dem Organon verglichen, enthält ſie dieſelben Grundgedanken, doch iſt hier die Uebereinſtimmung nicht ſo genau, nicht ſo augenfällig, wie bei den „Cogitata et visa“, auch enthält ſie nichts von der Aufgabe, die Methode ſelbſt exemplariſch darzuſtellen. Daher ſteht ſie dem Organon ferner als jene und iſt alſo früher, wahrſcheinlich fällt ſie in das Jahr 1606.

Wenn der Titel dieſer Schrift von Bacon ſelbſt herrührt, ſo muß der Plan des Geſammtwerks, ich meine der „Instauratio magna“, ſchon damals feſtgeſtanden haben. Der Name „instauratio“ findet ſich in ſeinen Briefen nicht vor 1609.

Beide Schriften ſind erſt von Gruter veröffentlicht worden, die zweite gehört zu den „Impetus philosophici“. Eben dort findet ſich eine Reihe kleiner Schriften, die als Vorläufer und rudimentäre Formen des neuen Organons betrachtet werden müſſen, wie die Unterſuchung über die Bewegungs-

geſetze, die Aphorismen und Rathſchläge über die Hülfsmittel des Geiſtes, die zwölf Meinungen über die Erklärung der Natur, während das Proömium zu der letzteren als der Verſuch eines Vorworts zu dem Geſammtwerk erſcheint.*)

Offenbar iſt der erſte das ganze Erneuerungswerk Bacon's bewegende Gedanke die Ueberzeugung von der Unfruchtbarkeit und Nichtigkeit der bisherigen Syſteme geweſen. An dieſem Punkte hat er angeſetzt, und man darf annehmen, daß je früher die Entwürfe ſind, um ſo geringſchätzender und wegwerfender die Haltung iſt, die er gegen die überlieferte Philoſophie zeigt. Der Satz gilt auch umgekehrt. Seine erſte Schrift ſoll den etwas großſprecheriſchen Namen geführt haben: „die größte Geburt der Zeit" oder auch „die mannhafte Geburt der Zeit" (Temporis partus maximus oder masculus). Das von Gruter herausgegebene Bruchſtück trägt dieſen Charakter; nirgends redet Bacon mit ſo vieler Verachtung von den früheren Syſtemen; die Zerſtörung der verſchiedenen philoſophiſchen Theorien gilt als die erſte und nothwendigſte aller Arbeiten.

3. Die Encyklopädie und das Organon.

Es giebt eine baconiſche, aus dem Nachlaß erſt ſehr ſpät durch Stephens veröffentlichte Schrift, welche den Keim für beide Hauptwerke und den Grund ihrer Trennung enthält. Titel und Sprache ſind dunkel und deuten auf eine frühe Abfaſſung, bei welcher Bacon vielleicht noch nicht die Abſicht hatte, für die Welt, ſondern nur für Auserwählte zu ſchreiben.

*) Filum labyrinthi sive inquisitio legum de motu, Aphorismi et consilia de auxiliis mentis, De interpretatione naturae sententiae XII. De interpretatione naturae prooemium.

Da er dem vergeblichen Suchen der früheren Philoſophie ein Ziel (terminus) ſetzen wollte, ſo hat er die Schrift vielleicht deshalb „Valerius Terminus“ genannt. Sie enthält den frühſten Typus für das Geſammtwerk. In dem zehnten Kapitel wird ein Inventar der gemachten Entdeckungen, in dem folgenden die Auffindung des Weges und der Methode zu richtigen Entdeckungen gefordert; dort iſt die Aufgabe der Encyklopädie, hier die des Organons geſtellt. Was in der Schrift „De augmentis“ in neun Büchern, in „The advancement“ in zweien gegeben wird, drängt ſich hier in ein Kapitel zuſammen. Offenbar iſt dieſe Schrift früher, als die beiden Bücher „The advancement of learning“, ſie fällt vor 1603. Es läßt ſich daher ſchließen, wie es auch die Natur der Sache mit ſich bringt, daß die Aufgabe eines neuen Organons der Erkenntniß im Geiſte Bacon's ſchon mit aller Klarheit gefaßt war, als der Plan einer Encyklopädie und des Geſammtwerks noch ganz unentfaltet im Keim lag, daß von der Idee des Organons aus ſich der wiſſenſchaftliche Geſammtplan entwickelt, daß es nicht blos einen Theil der „Instauratio magna“, ſondern das Weſen derſelben, den erneuenden Grundgedanken ſelbſt und die tragende Kraft des Ganzen ausmacht.

Nach dieſer Richtſchnur werden wir in dem folgenden Buche die Lehre Bacon's darſtellen.

IV.

Geſammtausgaben.

Von den Geſammtausgaben der Werke Bacon's fällt eine in das 17., zwei in das 18. Jahrhundert, drei in dieſes. Die älteſte erſchien ein Menſchenalter nach dem Tode des

Philoſophen bei J. B. Schönwetter zu Frankfurt a. M. unter dem Titel: „Francisci Baconi baronis de Verulamio, vicecomitis S. Albani, summi Angliae cancellarii opera omnia, quae extant, philosophica, moralia, politica, historica.“ Vorangegangen waren Rawley's und Gruter's Ausgaben nachgelaſſener Werke. Ich werde gewöhnlich nach dieſer Ausgabe citiren.

Die erſte engliſche Geſammtausgabe der Werke Bacon's verſuchte Blackbourne (London 1730, 4 vol.). Die Eintheilung folgt im Ganzen der baconiſchen Anordnung des Geſammtwerks, alle Schriften ſollen in einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang gebracht werden, dies geſchieht auf künſtliche und willkürliche Weiſe ohne die Spur einer chronologiſchen Ordnung. Dreiunddreißig Jahre ſpäter folgt eine zweite Geſammtausgabe von Birch, die ſich in der Eintheilung nach der vorhergehenden richtet (London 1763). Auch die dritte Geſammtausgabe, die Baſil Montagu verſucht (London 1825—34), verbeſſert die Mängel der vorhergehenden nicht. Daſſelbe gilt von der franzöſiſchen Ausgabe Bouillet's (Paris 1834).

Die beſte und vollſtändigſte Geſammtausgabe iſt die jüngſte, zu der ſich drei Männer in Cambridge vereinigt haben: James Spedding, L. Ellis, D. D. Heath. Der Titel heißt: „The works of Francis Bacon, baron of Verulam, viscount St. Alban and Lord high chancellor of England“ (London, Longmans, 1862—70). Die Eintheilung zerfällt in drei Gruppen: philoſophiſche und literariſche Werke, juriſtiſche und Gelegenheitsſchriften. Zu den letzteren gehören die Briefe, Reden, Staatspapiere u. ſ. w. Die eigentlichen Werke umfaſſen die erſten ſieben Bände; die folgenden, bis zum dreizehnten erſchienen, ſind biographiſcher Natur und führen den beſonderen Titel: „Die Briefe und das Leben.“ Das Unternehmen wurde 1847 be-

ſchloſſen, den philoſophiſchen Theil ſollte Ellis, den juriſtiſchen Heath, den letzten Spedding beſorgen. Nachdem Ellis erkrankt war, übernahm Spedding auch deſſen Arbeit (1853). Unter den philoſophiſchen Werken ſind alle begriffen, die Bacon entweder ſelbſt veröffentlicht oder zur Veröffentlichung beſtimmt und vorbereitet hat. Die nähere Eintheilung giebt die Beziehung der Werke auf die Instauratio magna: in die erſte Klaſſe fallen die Schriften, die zu dem Geſammtwerk gehören und zur Aufnahme in daſſelbe beſtimmt waren; die zweite Klaſſe beſteht aus ſolchen, die zwar mit dem Geſammtwerk zuſammenhängen, aber zur Aufnahme in daſſelbe nicht beſtimmt waren; in die dritte Klaſſe endlich werden ſolche Schriften gerechnet, die ſich zwar auf das Geſammtwerk beziehen, aber von Bacon verlaſſen wurden. Den philoſophiſchen Werken coordinirt ſind die literariſchen, darunter die „Essays“ und die hiſtoriſchen Schriften.

Dieſe Eintheilung iſt ſehr umſtändlich und bei aller Genauigkeit im Einzelnen dem natürlichen Entwickelungsgange der Schriften nicht gemäß, dagegen ſind die Detailunterſuchungen ſehr werthvoll und gründlich, insbeſondere muß Spedding's Abhandlung über den Werth der baconiſchen Philoſophie, ſowohl was die Einſicht in die Mängel, als die Schätzung ihrer wahren Verdienſte betrifft, zum Beſten gerechnet werden, was darüber bekannt iſt. Man darf unterrichteten Engländern nicht vorwerfen, daß ſie über den Werth Bacon's verblendet urtheilen.

Zweites Buch.

Bacon's Lehre.

Digitized by Google

Erſtes Kapitel.

Das Ziel der baconiſchen Philoſophie.

I.

Bacon's wiſſenſchaftliche Denkweiſe.

1. Leben und Wiſſenſchaft.

Die großen Leiſtungen eines Menſchen ſind nie ſo abgeſondert und abtrennbar von ſeinem Leben, daß er hier ein ganz anderer ſein könnte als in den Werken ſeines Geiſtes; eine gewiſſe Uebereinſtimmung findet ſich ſtets zwiſchen der wiſſenſchaftlichen Geiſtesrichtung und der perſönlichen Gemüthsart; Leibniz hätte mit ſeinem perſönlichen Charakter niemals ein Philoſoph werden können gleich Spinoza, Bacon ebenſo wenig ein Philoſoph gleich Descartes. Die wiſſenſchaftliche Richtung, die er ergriff, entſprach vollkommen der Eigenthümlichkeit ſeines Weſens, ſeinen Bedürfniſſen und Neigungen. Nicht blos er ſelbſt, ſondern auch ſeine Wiſſenſchaft war zu ehrgeizig, zu thatenluſtig, zu aufgeſchloſſen für die Welt, um ſich in der Einſamkeit zu begraben. Die Macht der Menſchheit zu befördern, nennt er ſelbſt einmal die höchſte Stufe des Ehrgeizes; dieſen Ehrgeiz hatte ſeine Wiſſenſchaft, er urtheilte früh, daß die dem Weltleben abgewendete Speculation eng und unfruchtbar bleiben müſſe, daß ſich das bisherige Elend

der Philoſophie, dem er abhelfen wollte, miterkläre aus dem herkömmlichen Stillleben der Gelehrten. „Die Kenntniſſe dieſer Leute", ſagte Bacon, „ſind ſo eng als ihre Zellen, als die Klöſter und Kloſterſchulen, worin ſie eingeſchloſſen leben ohne Kenntniß der Welt, der Natur, des Zeitalters". Im Gegenſatz dazu richtet er ſein wiſſenſchaftliches Denken auf große praktiſche Zwecke, er findet die Wiſſenſchaft losgetrennt von dem Weltleben und möchte ſie mit dieſem in eine neue und fruchtbare Verbindung ſetzen; alle ſeine philoſophiſchen Pläne zielen dahin, die Wiſſenſchaft zu bereichern, ſie mächtig, angeſehen, einflußreich, gemeinnützig zu machen. Bereichern läßt ſich die Wiſſenſchaft nur mit Kenntniſſen, mächtig kann ſie nur werden, wenn ihre Kenntniſſe nützlich, anwendbar, wirkſam ſind. Denken wir uns Bacon's Lebensidee eingeführt in die Wiſſenſchaft, ſo wird, was dieſe begehrt, nichts anders ſein können, als ein Reichthum nützlicher und mächtiger Kenntniſſe, nur zu erwerben durch einen geſchickten, dem Leben zugewendeten, für die Welterfahrung eingerichteten Verſtand. Statt des Reichthums, den er ſucht, findet Bacon in der vorhandenen Wiſſenſchaft das baare Gegentheil, die bitterſte Armuth, wenige unbrauchbare Kenntniſſe und dazu, um das Elend voll zu machen, die dünkelhafte Einbildung wunder wie reich zu ſein. Will er alſo in der Wiſſenſchaft ſeinen Willen durchführen, ſo muß er dieſen Dünkel zerſtören und ſtatt der vorhandenen Wiſſenſchaft, der nicht zu helfen iſt, eine neue erwerbsfähige ſchaffen. So entſteht in ihm die Idee der „Instauratio magna". Der Baum der Erkenntniß, den er vor ſich ſieht, trägt keine Früchte mehr, man kann nur dürres Laub von ihm abſchütteln, und damit beſchäftigen ſich die Zunftgelehrten der Zeit zu ihrer eigenen großen Genugthuung. Er hatte die

ſcholaſtiſche Gelehrſamkeit kennen gelernt; auf die Frage, was er in ihren Büchern gefunden, antwortete er wie Hamlet dem Polonius: Worte, Worte, Worte!

Wenn man Bacon's Leben und Charakter kennen gelernt hat, ſo kann man ſchon wiſſen, welcher Art die Reformation ſein wird, die von ihm die Wiſſenſchaft erwarten darf: voller Intereſſe für Welt und Leben, begierig nach Macht und Anſehen, wie er ſelbſt war, wird er beſtrebt ſein, die Wiſſenſchaft praktiſch denken zu lehren, ihren Verſtand nur auf die wirklichen Dinge zu richten, dieſen Verſtand ſo nüchtern und geſchmeidig zu machen, daß er die Dinge vorurtheilsfrei betrachten, richtig ergründen könne. Dazu brauchte die Wiſſenſchaft eine neue wegweiſende Methode, Bacon ſtellte ſie auf, ſie bedurfte eine Menge Hülfsmittel, um die Schwierigkeit des ungewohnten Weges zu beſiegen, er ſpähte nach dieſen Mitteln mit der ihm eigenthümlichen Gewandtheit, er ſuchte ſeiner Theorie die bewegliche und biegſame Geſtalt zu geben, die ſich ganz nach den Umſtänden zu richten, überall die offene Stelle zu entdecken, für jeden Fall die beſondere Handhabe zu finden wußte. Dieſe Richtung der Wiſſenſchaft und Bacon's ganze Gemüthsart waren für einander gemacht.

2. Der baconiſche Weg.

Ich muß hier auf einen Irrthum hinweiſen, den ich über die baconiſche Philoſophie vielfach verbreitet finde. Man glaubt, daß Bacon wohl ein fruchtbarer und anregender, aber kein conſequenter Denker geweſen ſei, daß in der Verfaſſung ſeiner Lehre der ſtreng wiſſenſchaftliche Zuſammenhang und die folgerichtige Verknüpfung der einzelnen Theile fehle. Verſteht man unter Conſequenz die ſyſtematiſche Schuleinrichtung

einer Philoſophie, ſo darf man dieſen Charakter der baconiſchen abſprechen, indeſſen ſind Syſtem und Conſequenz nicht daſſelbe, es giebt Philoſophien, die weder die Abſicht noch die Anlage haben, Schulſyſteme zu ſein, ohne deshalb die Richtſchnur zu entbehren, die ihre Grundgedanken verknüpft und folgerichtig fortſchreiten läßt. Je weniger man in der baconiſchen Lehre die eigenthümliche Art und Conſequenz ihrer Denkweiſe erkannt hat, um ſo mehr machen wir es unſerer Darſtellung zur Pflicht, die logiſche Bündigkeit derſelben zu erleuchten.

Jeder geordnete Gedankengang wird durch zwei Hauptpunkte beſtimmt: von dem einen geht er aus, nach dem andern ſtrebt er hin, jener iſt ſein Ausgangspunkt, dieſer ſein Ziel. Welcher von beiden die Richtſchnur giebt, iſt für die Denkweiſe entſcheidend: ob erſt der Ausgangspunkt genommen und von hier in folgerichtiger Fortbewegung das Ziel geſucht, oder ob zuerſt dieſes deutlich ins Auge gefaßt und darnach der Weg abgemeſſen und beſtimmt wird bis zu dem Punkte, von dem aus er beginnt. Setzen wir den erſten Fall, ſo beginnt das Denken mit einem Princip oder einem Grundſatz, aus welchem alles Weitere gefolgert wird in geordneter Reihe, gleichviel welches das endliche Ziel iſt. Setzen wir den zweiten Fall, ſo ſteht von vornherein das Ziel feſt, dieſes erleuchtet den Weg, die Mittel, durch die es erreicht wird, die Reihenfolge derſelben, deren erſtes Glied den Ausgangspunkt oder das Princip bildet. Hier alſo wird aus dem Ziele der Ausgangspunkt erſchloſſen; wenn richtig geſchloſſen wird, ſo iſt der Gedankengang unſtreitig conſequent, nur iſt ſeine Ordnung, wie ſeine Richtung jenem anderen Wege entgegengeſetzt, der von dem gegebenen Ausgangspunkte zu dem nicht gegebenen Ziele

fortſchreitet. Wir haben zwei verſchiedene Wege des Denkens oder Methoden vor uns, deren jede ihre eigenthümliche Folgerichtigkeit beanſprucht: in der erſten Methode iſt alles beſtimmt durch den Grundſatz, in der zweiten alles durch das Ziel; jene, indem ſie Folgerung an Folgerung knüpft, verfährt zuſammenſetzend oder ſynthetiſch, dieſe dagegen, indem ſie das Ziel in die Mittel zerlegt, durch die es erreicht wird, verfährt auflöſend oder analytiſch.

Wir haben ſchon geſagt, wie Bacon's erſter und bewegender Grundgedanke, aus dem Leben ſelbſt geſchöpft, ein praktiſches Ziel, eine Aufgabe der Welt war; dieſes Ziel hat er zuerſt ergriffen und ſich dann über die Mittel beſonnen, die dazu führen, dieſes Ziel hat er in ſeinem Gedankengange ſtets und unverwandt im Auge behalten, daher war ſein Denken zielſetzend und wegweiſend, daher ſeine Denkweiſe analytiſch und demgemäß in ihren Grundlinien beſtimmt. Man faßt ihn ſchief und verkehrt auf, wenn man meint, er habe ähnlich gedacht wie Descartes oder Spinoza; man kann einen analytiſchen Denker nicht ſynthetiſch darſtellen, ohne die folgerichtige und bündige Ordnung ſeiner Ideen in eine willkürliche und loſe zu verwandeln, d. h. die Conſequenz der Denkweiſe zu verderben. Denn der analytiſche Schluß von dieſem Ziel auf dieſe Mittel iſt ſtreng und zutreffend, während der ſynthetiſche von dieſen Mitteln auf dieſes Ziel immer precär ausſieht; der Zweck fordert gebieteriſch das nothwendige Mittel, wogegen das Mittel viele Zwecke haben kann. Nehmen wir an, Bacon habe ſich eine Aufgabe geſetzt, die er nur durch Erfahrung, nur durch eine ſolche Erfahrung löſen konnte, ſo war es vollkommen gerechtfertigt, daß er dieſe zu ſeinem Princip erhob; wäre er dagegen von der Erfahrung als ſeinem Grundſatze

ausgegangen, so konnten ihn von hier aus unzählige Wege zu unzähligen Zielen führen. Warum also wählte er gerade diesen einen Weg und dieses eine Ziel? Jetzt erscheint als beliebige Wahl, was in ihm selbst als nothwendiger Gedanke wirkte. Man soll daher nicht immer wiederholen, daß Bacon von der Erfahrung ausgegangen sei, womit nichts gesagt wird, oder nicht mehr, als daß Columbus ein Seefahrer gewesen, während doch die Hauptsache ist, daß er Amerika entdeckte; die Schifffahrt als solche war so wenig der leitende Gedanke des Columbus, als die bloße Erfahrung der Bacon's.

Ueber diesen Gegensatz der beiden Denkweisen, über diese Natur der seinigen, geboten durch den innersten Beweggrund seines ganzen wissenschaftlichen Werkes, hatte Bacon selbst das klarste Bewußtsein, das er wiederholt in seinen grundlegenden Schriften ausspricht. Wir haben ihm in der vorhergehenden Erklärung nicht etwa unsere Vorstellung geliehen, sondern aus seiner Seele geredet. Er unterscheidet den beschaulichen oder rein theoretischen Charakter der Wissenschaft von ihrer praktischen, in der Welt wirksamen Geltung und stellt die letztere in den Vordergrund, er will die Wissenschaft von ihrer activen Seite ergreifen, es erscheint ihm sicherer von hier aus zu beginnen, alle Kräfte des Erkennens auf dieses Ziel zu richten und durch den activen Theil der Wissenschaft den contemplativen zu bestimmen.*) Mit andern Worten, die ganze theoretische Geistesarbeit soll einem praktischen Ziele untergeordnet sein, dem sie dient. Bisher haben in der Philosophie Grundsätze geherrscht, die der Verstand aus sich selbst nahm, jetzt sollen Aufgaben herrschen, die aus dem Zustande der Welt

*) Nov. Org. II, Aph. 4.

geſchöpft ſind; Grundſätze ſind Vorausſetzungen, die ohne Rückſicht auf die wirkliche Natur der Dinge der Verſtand anticipirt: daher nennt Bacon jene Herrſchaft der Grundſätze die „Methode der Anticipationen". Das Weltziel dagegen, welches ihm vorſchwebt, fordert das Verſtändniß der Natur und deshalb die genaue und gründliche Auslegung ihrer Werke: daher nennt er ſeine Methode „die der Interpretationen" und ſetzt ſie jener andern entgegen. Das ſind die beiden Lehrmethoden, die er ſchon in der Vorrede zum neuen Organon unterſcheidet: vermöge der einen laſſen ſich gefundene Wahrheiten ſyſtematiſch ordnen und darſtellen, vermöge der andern dagegen laſſen ſich Wahrheiten finden; jene kann den wiſſenſchaftlichen Stoff bearbeiten, dieſe dagegen ſchafft ihn zu Tage, dort iſt die Darſtellung, hier die Erfindung die Hauptſache. Soll disputirt d. h. mit Worten über Gegner geſiegt werden, ſo iſt die „Methode der Anticipationen" an ihrem Platze; ſoll dagegen vorwärts geſtrebt, fortgeſchritten, Erkenntniß gewonnen und durch Werke über die Natur geſiegt werden, ſo kann das nur geſchehen durch „die Methode der Interpretation".*) Auf dem alten Wege der Grundſätze und Folgerungen kann man Worte machen, durch Worte gewinnen, Schulen ſtiften; der Weg iſt leicht, daher populär, die beliebte Heerſtraße, auf der die meiſten gehen, aber unfruchtbar und ziellos in der Wiſſenſchaft, es werden Annahmen auf Annahmen gethürmt, aber keine Fundamente gelegt, kein wirkliches Gebäude errichtet. Welchen der beiden Wege man ergreift, hängt ab von dem, was man will: will man durch Wortkünſte glänzen, ſo bleibe man auf dem alten Wege; hat man dagegen praktiſche Ziele

*) Nov. Org. Praef. Vgl. Nov. Org. I, 19—26.

vor Augen, ſo muß man den neuen betreten. Was Bacon für ſeine Sache beanſprucht iſt nicht der Beifall der Schulen, auch nicht das größere Talent, ſondern nur die Richtigkeit des Weges in Abſicht auf ein beſtimmtes, praktiſches Ziel. Beide Wege können neben einander beſtehen, da ſie ganz verſchiedene Richtungen haben, nur wird man den neuen Weg nicht nach der Richtſchnur des alten beurtheilen dürfen.*)

II.

Das baconiſche Ziel.

1. Die Wahrheit der Zeit.

Welches iſt nun, näher beſtimmt, der Geſichtspunkt, der die baconiſche Philoſophie von Anfang bis zu Ende beherrſcht, ich meine das Ziel, wonach der Weg ſich richtet? Dieſes Ziel ſoll aus dem Zuſtande der Welt, d. h. aus den Bedingungen der Gegenwart geſchöpft ſein. „Es iſt engherzig", ſagt Bacon, „der Zeit ihr Recht zu verweigern, die Wahrheit iſt die Tochter der Zeit, nicht der Autorität, und welche Zeit iſt älter als die unſrige? Die gewöhnliche Anſicht vom Alterthum iſt leichtfertig und nicht einmal wortgetreu, denn das Alter der Welt muß für Alterthum gehalten werden, und dieſes Alter kommt unſerer Zeit zu, nicht dem jüngeren Weltalter der Vorzeit; dieſes iſt alt in Vergleichung mit uns, aber jung in Rückſicht auf die Welt."**) Die Welt iſt im Laufe der Zeit älter, umfaſſender, reicher geworden, die Wiſſenſchaft

*) Nov. Org. I, Aph. 26—33.

**) Nov. Org. I, 84. Cog. et visa. Op. pg. 593. De augm. scient. lib. I.

ſoll dieſem vorgerückten Weltzuſtande gleichkommen. „Es wäre eine Schande für die Menſchheit, wenn die Gebiete der materiellen Welt, die Länder, Meere und Geſtirne in unſeren Zeiten unermeßlich erweitert und erleuchtet worden, die Grenzen der intellectuellen Welt dagegen in der Enge des Alterthums feſtgebannt blieben.“*) Die Philoſophie und der Bildungszuſtand der Welt ſind einander ungleich, dieſe Ungleichheit ſoll aufhören; die Philoſophie iſt zurückgeblieben, ſie ſoll die Gegenwart einholen: das iſt die Aufgabe.

2. Die Erfindung.

Wir kennen die großen Weltveränderungen, die dem baconiſchen Zeitalter vorausgehen, die Erweiterungen, welche auf allen ſeinen Gebieten der menſchliche Geſichtskreis erfährt.**) Entdeckungen im Bunde mit Erfindungen haben eine neue Weltcultur begründet, und es giebt keinen größeren Contraſt innerhalb der Menſchheit, als wenn die wilden Völker der neuen Welt verglichen werden mit den gebildeten Völkern der alten Welt. „Was für ein Unterſchied“, ruft Bacon aus, „zwiſchen dem menſchlichen Leben in einem gebildeten Lande Europas und dem in einer wilden und unbebauten Gegend des neuen Indien! Führwahr dieſer Unterſchied iſt ſo groß, daß man mit Recht ſagen kann, der Menſch ſei ein Gott für den Menſchen, nicht blos, weil er ihm Hülfe und Wohlthaten erweiſt, ſondern auch durch den Unterſchied der Bildung, und dies bewirkt nicht Klima und Natur allein, ſondern der menſchliche Kunſtfleiß. Mit immer neuem Vergnügen bemerken wir die Bedeutung, Macht und Tragweite menſchlicher Erfindung;

*) Nov. Org. I, 84.

**) S. oben Buch I, Cap. II, S. 33—35.

nirgends erſcheinen ſie deutlicher als in jenen drei Erfindungen, die dem Alterthume unbekannt waren und deren Anfänge zwar neu, aber dunkel und unberühmt ſind: nämlich in der des Pulvers, des Compaſſes, der Buchdruckerkunſt. Dieſe drei Erfindungen haben die Phyſiognomie und den Zuſtand der Welt umgeſtaltet, in der Wiſſenſchaft, im Kriegsweſen, in der Schifffahrt. Und zahlloſe Reformen ſind ihnen gefolgt. Keine Herrſchaft, keine Secte, kein Geſtirn hat je größere Macht und größeren Einfluß auf die menſchlichen Verhältniſſe ausgeübt, als dieſe mechaniſchen Dinge.“*)

Der erfinderiſche Menſchengeiſt hat die neue Zeit geſchaffen: hier erkennt Bacon die Aufgabe, welche das Zeitalter ihm ſtellt. Die Philoſophie zeitgemäß machen heißt ſoviel, als ſie in Uebereinſtimmung bringen mit dem Geiſt der Erfindungen und Entdeckungen. Den bisherigen Erfindungen hat es am philoſophiſchen Geiſte gefehlt, der bisherigen Philoſophie an der Richtung, welche Entdeckung und Erfindung zu ihrem Ziel hat. Die bisherige Wiſſenſchaft hat keine Werke erfunden, die bisherige Logik keine Wiſſenſchaft.**) Die Erfindung war bisher dem Zufall preisgegeben, und darum ſelten, von jetzt an ſoll ſie abſichtlich geſchehen, und darum häufig; die Menſchen ſollen nicht blos finden, ſondern erfinden: an die Stelle des Zufalls ſoll der Plan, an die des Glücks die Kunſt treten. Was bis dahin „casus“ war, ſoll von jetzt an „ars“ werden. Wenn den Menſchen, ſagt Bacon, viele Erfindungen geglückt ſind, während ſie nicht darauf ausgingen, während ſie ganz andere Dinge ſuchten, ſo müſſen ſie ohne

*) Nov Org. I, 129. Vgl. Cog. et visa. Op. pg. 592.
**) Nov. Org. I, Aph. 11.

Zweifel weit mehr entdecken, ſobald ſie gefliſſentlich ſuchen, planmäßig und in geregeltem Wege, nicht ungeſtüm und deſultoriſch. Mag es immerhin bisweilen geſchehen, daß jemand durch einen glücklichen Zufall auf etwas geräth, das dem mühſamen Forſcher vorher entgangen iſt, ſo wird doch im Ganzen genommen ſicher das Gegentheil ſtattfinden. Denn der Zufall wirkt ſelten, ſpät und zerſtreut, die Kunſt dagegen ſtetig, ſchnell und in Fülle. Auch läßt ſich aus den vorhandenen Erfindungen auf die verborgenen ſchließen. Von den vorhandenen nämlich ſind einige der Art, daß ſie kein Menſch geahnt hätte, bevor ſie gemacht waren; denn die Menſchen haben immer nur das Alte vor Augen, daran hängt ihre Einbildungskraft, und wie es dieſe mit ſich bringt, ſo faſeln ſie über das Neue. Nehmen wir an, es hätte jemand vor Erfindung des Pulvers die Wirkungen deſſelben als Facta beſchrieben und etwa geſagt: es ſei ein Mittel gefunden worden, um die ſtärkſten Mauern und Befeſtigungen aus weiter Ferne zu erſchüttern und umzuſtürzen, ſo würden die Leute auf manche Einfälle gekommen ſein, wie man die Kräfte der Wurfmaſchinen durch Gewichte und Räder und ähnliche Dinge vermehren könne, aber von dem Feuerwinde hätte niemand auch nur eine Ahnung gehabt. Denn davon gab es kein Beiſpiel, kein Vorbild, außer etwa im Erdbeben und im Blitz, und ein ſolches Beiſpiel hätte alle Welt als unnachahmbar verworfen. Und ganz dieſelbe Bewandtniß hat es mit der Erfindung der Seide. Hätte jemand geſagt, es gäbe einen Stoff, der Leinwand und Wolle an Feinheit und Feſtigkeit, an Glanz und Weichheit übertreffe, ſo würden die Leute eher an alles Andere, wie Pflanzen, Haare, Federn, nur nicht an die Spinnerei eines Wurms gedacht haben. Aehnlich verhält es ſich mit der Erfindung des Compaſſes und der

Typen. So ſchwerfällig iſt der menſchliche Verſtand. Zuerſt mistraut er der Erfindung und dann verachtet er ſich ſelbſt; zuerſt ſcheint ihm unglaublich, daß eine ſolche Erfindung gemacht werden könne, und wenn ſie gemacht iſt, ſcheint es ihm alsbald unglaublich, daß dieſe Erfindung dem menſchlichen Geiſte ſo lange entgehen konnte.*)

Jede wahre Entdeckung ſoll geſchehen, wie die des Columbus, der nicht auf gut Glück in die See fährt, ſondern das Ziel bedacht und gegründete Hoffnung hat, das Land in Weſten zu finden. Mit ihm vergleicht Bacon das eigene Werk, das den Weg zeigen will auf ein beſtimmtes wohlbegründetes Ziel.**) Das Ziel iſt die Erfindung, der Weg das auf Erfindung angelegte und eingerichtete, dazu geſchickte Denken, die Logik des Erfindens, die „ars inveniendi“. In dieſer neuen Logik liegt der Kern ſeiner Aufgabe, den man nicht treffend genug bezeichnet, wenn man ihn gemeiniglich den Philoſophen der Erfahrung nennt. Dieſer Begriff iſt zu unbeſtimmt und zu weit. Er iſt der Philoſoph der Erfindung. Darunter verſtehe man nicht einen Erfinder, ſowenig man unter einem Philoſophen der Kunſt einen Künſtler verſteht. Seine Philoſophie iſt kein Syſtem, ſondern ein Weg, er hat es unzähligemal geſagt, ſie iſt unbegrenzt, wie das Reich der Erfindung, ſie will ein bewegliches Inſtrument, kein ſtarres Lehrgebäude ſein, keine geſchloſſene Schule, keine abgemachte, in ſich vollendete Theorie. „Wir wollen verſuchen“, ſagt Bacon, „ob wir die Macht des Menſchen tiefer begründen, weiter ausdehnen können, und wenn unſere Erkenntniſſe auch hie und da in manchen ſpeciellen

*) Nov. Org. I, 108—10. Vgl. ebendaſ. II, 31.

**) Nov. Org. I, 92 (Schluß).

Materien wahrer, ſicherer, fruchtbarer ſind als die herkömmlichen, ſo geben wir dennoch keine allgemeine in ſich abgeſchloſſene Theorie.“*)

Jeder Philoſoph hat ein Vorbild, das er in ſeinem Denken zu treffen und in Wiſſenſchaft aufzulöſen ſucht. Plato's Vorbild war die helleniſche Kunſt, die ſich in den Werken der Dichter und Bildhauer ſeines Zeitalters ausprägte; Bacon's Vorbild iſt der erfinderiſche und entdeckende Geiſt, der ſeinem Zeitalter vorleuchtet. Beide Philoſophen verhalten und unterſcheiden ſich, wie ihre Zeitalter; ihre Begriffe richten ſich nach der menſchlichen Kunſt, aber die Kunſt, welcher der griechiſche Philoſoph gleichkommt, iſt die theoretiſche, bedürfnißloſe der ſchönen Form, diejenige dagegen, der Bacon entſprechen will, die praktiſche, erfindungsluſtige des menſchlichen Nutzens. Er analyſirt die Erfindung, wie Ariſtoteles den Beweis. Beide Philoſophen ſind Analytiker. Die Zergliederung des theoretiſchen Wiſſens gab die Unterſuchungen, die den Inhalt des alten Organons ausmachen; die Analyſis der Erfindung ſoll der Inhalt des neuen ſein.

3. Die Herrſchaft des Menſchen.

Das Ziel der Wiſſenſchaft iſt die Erfindung. Das Ziel der letzteren iſt die Herrſchaft des Menſchen über die Dinge, dieſe alſo iſt unter Bacon's Geſichtspunkt der alleinige und höchſte Zweck der Wiſſenſchaft. Der Menſch vermag nur ſoviel, als er weiß, ſein Können reicht nur ſoweit als ſein Wiſſen, Wiſſenſchaft und Macht fallen in einen Punkt zuſammen.**) Je mehr eine Erfindung das Reich der menſchlichen

*) Nov. Org. I, 116.

**) Cog et Visa, Op. p. 592. Nov. Org. I, 3.

Herrschaft erweitert, um so gemeinnütziger und deshalb um so größer ist die erfinderische That, um so werthvoller und mächtiger ist die Wissenschaft, durch die sie stattfindet. Nicht die Art der Objecte adelt die Wissenschaft, sondern der Dienst, den sie der Menschheit leistet, es ist eine falsche Ansicht, gewisse Dinge für vornehmer als andere zu halten und diesen Rang auf die Wissenschaften zu übertragen, es giebt in der Wirklichkeit nichts, das der Erforschung unwerth oder für den Verstand verächtlich wäre, die Wissenschaft kennt so wenig als die Sonne etwas Niedriges oder Gemeines. „Was die geringfügigen und häßlichen Dinge betrifft, von denen man, wie Plinius sagt, nicht reden darf ohne um Erlaubniß zu bitten, so müssen sie ebenso gut erkannt werden als die herrlichsten und kostbarsten. Die Wissenschaft ist nicht zu beflecken, auch die Sonne beleuchtet auf gleiche Weise Paläste und Cloaken und wird dadurch nicht unrein. Wir wollen kein Capitol und keine Pyramide dem menschlichen Uebermuthe weihen oder erbauen, sondern einen heiligen Tempel im menschlichen Geiste gründen nach dem Vorbilde der Welt. Was werth ist zu sein, das ist auch werth gewußt zu werden, denn die Wissenschaft ist das Abbild des Daseins, und nun sind die niedrigen Dinge so gut vorhanden als die herrlichen."* Genau so dachte Sokrates, dem unter den menschlichen Dingen nichts zu gering und zu schlecht schien, um daraus eine richtige und wahre Vorstellung zu lösen.

Man kann die Dinge nicht beherrschen ohne sie zu kennen, und die Einsicht, welche die Dinge durchschaut, ist nur durch eine lange Bekanntschaft, durch einen vertrauten Umgang zu

*) Nov. Org. I, 120.

erreichen. Wie sich die Menschenkenntniß nicht vorweg nehmen, sondern nur im eingehenden und fortdauernden Verkehr erwerben läßt, ebenso die Kenntniß der natürlichen Dinge. Dieser Verkehr ist die Erfahrung, die Welterfahrung, die sich mitten im Getriebe der Dinge aufhält und deren Aeußerungen mit unbefangenem und offenem Sinne beobachtet. Der Weg zur Erfindung führt daher durch die Erfahrung; die Erfindung ist Zweck, die Erfahrung das nothwendige Mittel. So wird Bacon der Philosoph der Erfahrung. Es fehlt viel, daß die Erfahrung als solche schon Erfindung ist, Erfahrungen haben die Menschen von jeher gemacht und machen sie täglich, warum nicht in eben dem Maße Erfindungen? Weil ihnen fehlt, was allein die Erfahrung erfinderisch macht: der entdeckende Geist. Wie also muß die Erfahrung eingerichtet werden, damit die Erfindung unwillkürlich und nothwendig daraus hervorgehe? Dies ist die Frage, in welche die baconische Aufgabe sich faßt.

Die Erfindung ist eine Kunst, die sich von der ästhetischen darin unterscheidet, daß diese durch die Phantasie etwas Schönes, jene durch den Verstand etwas Nützliches hervorbringt. Nützlich ist, was dem Menschen dient, seine Macht vermehrt, die Macht der Dinge ihm unterwirft. Die gefährlichen Naturkräfte werden uns durch die Erfindung dienstbar und botmäßig, sei es daß wir sie gebieterisch brauchen oder siegreich abwehren. So ist der Blitz eine Naturgewalt, die uns bedroht, der Blitzableiter eine Erfindung, die uns jener Gefahr gegenüber sichert. Um aber eine solche Erfindung zu machen, um überhaupt durch den Verstand etwas hervorzubringen, muß ich alle dazu erforderlichen Bedingungen kennen. Jede Erfindung ist eine Anwendung von Naturgesetzen. Um diese anzuwenden, muß man sie kennen, man muß wissen, unter welchen Bedingungen

Wärme ſtattfindet, um ein Inſtrument zu erfinden, welches Wärme erzeugt. Man muß die Naturgeſetze des Blitzes kennen, um dem elektriſchen Funken die ableitende Spitze zu bieten. Und ſo in allen Fällen. Unſere Macht über die Natur gründet ſich auf unſere Einſicht in die Natur und deren wirkſame Kräfte. Wenn ich die Urſache nicht weiß, wie will ich die Wirkung erzeugen? „Macht und Wiſſenſchaft", ſagt Bacon, „fallen zuſammen. Denn die Unkenntniß der Urſache vereitelt die Wirkung. Die Natur läßt ſich nur beſiegen, wenn man ihr gehorcht, und was dem forſchenden Verſtande als Urſache gilt, eben daſſelbe gilt dem erfinderiſchen als Richtſchnur und Regel."*)

Alſo das richtige Verſtändniß der Natur iſt das Mittel, wodurch die Erfahrung zur Erfindung führt. Iſt die Wiſſenſchaft die Grundlage alles Erfindens, ſo iſt das richtige Verſtändniß der Natur oder die Naturwiſſenſchaft die Grundlage alles Wiſſens, „die Mutter aller Wiſſenſchaften", wie Bacon ſie nennt.**) Die Naturwiſſenſchaft aber verlangt die richtige Auslegung der Natur, eine Kenntniß nicht blos ihrer Erſcheinungen, ſondern ihrer Geſetze, d. h. eine wirkliche Naturerklärung. Dieſe macht den entſcheidenden Wendepunkt, in dem die Theorie praktiſch, die contemplative Wiſſenſchaft operativ, die Erkenntniß productiv, die Erfahrung erfinderiſch wird. Und die Erfindung ſelbſt bildet den Uebergang von der Erklärung der Natur zur Herrſchaft des Menſchen. Durch die Wiſſenſchaft wird die Erfahrung Erfindung, durch die Erfindung wird die Wiſſenſchaft zur menſchlichen Herrſchaft. Unſere Macht beruht auf unſern Erfindungen und dieſe auf unſerer Einſicht. In Bacon's Geiſt gehören Macht und Wiſſen,

*) Nov. Org. I, 3.
**) Nov. Org. I, 80.

menſchliche Herrſchaft und wiſſenſchaftliche Naturerklärung ſo weſentlich zuſammen, daß er beide einander gleichſetzt und durch „oder“ verbindet: ſein neues Organon handelt „de interpretatione naturae sive de regno hominis“.

Daß im Wiſſen unſere Macht beſtehe: in dieſem echt philoſophiſchen Satze ſtimmen Bacon und Spinoza überein. Nach Bacon macht uns das Wiſſen erfinderiſch und darum mächtig, nach Spinoza macht uns das Wiſſen frei, indem es die Herrſchaft der Affecte oder die Macht der Dinge über uns aufhebt. Darin zeigt ſich die verſchiedene Gedankenrichtung beider Philoſophen. Spinoza ſetzt unſere Macht in das freie Denken, welches im Zuſtande ruhiger Weltbetrachtung beharrt und ſich befriedigt, Bacon in das erfinderiſche Denken, welches praktiſch auf den Weltzuſtand einfließt, denſelben cultivirt und verändert. Das ſpinoziſtiſche Ziel heißt: die Dinge beherrſchen uns nicht mehr; das baconiſche: wir beherrſchen die Dinge! Bacon braucht die Macht der Erkenntniß praktiſch, Spinoza theoretiſch, beide im weiteſten Verſtande. Spinoza's höchſtes Ziel iſt die Contemplation, die den Menſchen innerlich umwandelt und religiös macht, Bacon's höchſtes Ziel iſt die Cultur, welche die Welt umwandelt und den Menſchen zu ihrem Herrn macht.

4. Nutzen und Wahrheit. „Die Geburt der Zeit.“

Es könnte ſcheinen, als ob nach Bacon's Meinung die Philoſophie zwar nicht mehr die Magd der Theologie, die ſie im Mittelalter war, bleiben, aber dieſen Dienſt nur verlaſſen ſolle, um in einen andern zu treten, nämlich in den des menſchlichen Nutzens oder der praktiſchen Lebenszwecke. Ihre Richtung würde dann völlig utiliſtiſch ausfallen. Man hat auch Bacon ſo verſtanden und den utiliſtiſchen Charakter ſeiner

Lehre, das Wort im gewöhnlichen Sinne genommen, für eine ausgemachte Sache gehalten, welche die einen gut, die andern verwerflich finden. Indeſſen verfehlt man darüber Bacon's wahre Anſicht. Je weiter und großartiger die menſchlichen Lebenszwecke gefaßt werden, um ſo weniger gehören ſie in das enge Gebiet des gewöhnlichen Nutzens, um ſo mehr fällt in Abſicht auf ſolche Ziele die Wahrheit mit dem Nutzen, die Erkenntniß mit dem Werke zuſammen. Sehr ſchön ſagt Bacon ſchon in der Vorrede ſeines Geſammtwerks und wiederholt es öfters, daß auf ſeinem Wege zunächſt nicht der Gewinn, ſondern das Licht geſucht werden ſolle*), daß die lichtbringenden Verſuche werthvoller und begehrenswerther ſeien als die gewinnbringenden, man verfehle das Ziel, wenn man im Wettlauf nach jedem goldenen Apfel greife wie Atalanta.**) In der Erkenntniß der wirklichen Dinge ſei die Wahrheit der Nutzen ſelbſt, und die Werke der Natur ſeien höher zu ſchätzen wegen der Wahrheit, die ſie verbürgen, als wegen der Vortheile, die ſie gewähren.***)

Daher will auch Bacon das eigene Werk nicht als eine Sache betrachtet wiſſen, wobei er ſeinen Vortheil oder Ruhm im Auge habe, denn die Aufgabe, die er ſich ſtellt, ſei nicht willkürlich erſonnen, ſondern aus dem Bedürfniß und Drange der Zeit hervorgegangen. Dieſe neue Philoſophie, wenn ſie gelingt und ſoweit ſie gelingt, ſei die „Geburt der Zeit", nicht die des Genies.†)

*) Inst. magna. Praef. Op. p. 274.

**) Nov. Org. I, 70. Vgl. I, 99.

***) Ebend. I, 124. Vgl. II, 4. „Activum et contemplativum res eadem sunt et quod in operando utilissimum, id in scientia verissimum."

†) Ebend. I, 78.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Zweites Kapitel.

Die Erfahrung als Weg zur Erfindung.

I.

Der Ausgangspunkt.

1. Die erste Frage.

Die Gesichtspunkte der baconischen Philosophie sind dargethan. Ihr Ziel ist die Begründung und Vermehrung der menschlichen Herrschaft, das Reich der Cultur: keine Cultur ohne Erfindung, welche die Naturkräfte dem Menschen in die Hand giebt, keine Erfindung ohne Wissenschaft, welche die Gesetze der Dinge ans Licht bringt, keine Wissenschaft ohne Naturerkenntniß, die nur einen Weg nehmen kann, den der Erfahrung. Unter jedem dieser Gesichtspunkte läßt sich Bacon charakterisiren, jeder bildet ein wesentliches Kennzeichen seiner Philosophie, aber keiner darf für sich allein gelten: er bezweckt die Erweiterung der menschlichen Culturwelt durch eine kunstgerechte Anwendung der Naturwissenschaft, er sucht die Naturwissenschaft durch einen richtigen Gebrauch der Erfahrung; er will die Erfahrung durch richtige Methode in Wissenschaft, die Wissenschaft durch geschickte Anwendung in Kunst, dieses kunstfertige Wissen in praktische und öffentliche Bildung verwandeln, die er für das ganze Menschengeschlecht anlegt. Welcher

einzelne Name reicht aus, diesen Geist ganz und treffend zu bezeichnen? Er wollte kein fertiges System, sondern ein lebendiges Werk schaffen, das sich mit den Zeiten fortbilden sollte, er streute die Saat aus für eine künftige Ernte, die langsam reifen und erst in Jahrhunderten erfüllt sein würde; Bacon wußte es wohl, er genügte sich, der Sämann zu sein und ein Werk zu beginnen, welches allein die Zeiten vollenden konnten. Sein Selbstgefühl war das richtige Bewußtsein seiner Sache, es war nicht mehr und nicht weniger. In der Vorrede zur „Instauratio magna" sagt er am Schluß: „Ich schweige von mir selbst, aber von der Sache, um die es sich handelt, verlange ich, daß sie die Menschen nicht für eine bloße Meinung, sondern für ein Werk ansehen und überzeugt seien, daß wir nicht für eine Schule oder eine beliebige Ansicht, sondern für den Nutzen und die Größe der Menschheit neue Grundlagen suchen. Auch sollen sich die Leute nicht einbilden, daß unser neues Werk ein grenzenloses und übermenschliches sei, denn es ist in Wahrheit das Ende und die rechtmäßige Grenze unendlichen Irrthums. Wir wissen es wohl, daß wir Menschen sind und sterben müssen, aber wir glauben auch nicht, daß unser Werk im Laufe eines Menschenalters vollendet werden könne, sondern übergeben es der Zukunft. Wir suchen die Wissenschaft nicht anmaßend in den engen Zellen des menschlichen Geistes, sondern bescheiden in dem weiten Reiche der Welt."*) „Wir unterscheiden drei Arten und gleichsam Stufen des menschlichen Ehrgeizes: auf der ersten Stufe sucht man die eigene Macht in seinem Vaterlande zu vermehren, das ist der gewöhnliche und schlechte Ehrgeiz;

*) Inst. magna. Praef. Op. p. 275.

auf der zweiten ſucht man des Vaterlandes Macht und Herrſchaft innerhalb der Menſchheit zu vermehren, dieſer Ehrgeiz hat mehr Werth und nicht weniger Reiz; wenn es nun jemand unternimmt, die Macht und Herrſchaft der Menſchheit ſelbſt über das Univerſum der Dinge herzuſtellen und zu erweitern, ſo iſt ein ſolcher Ehrgeiz (wenn anders der Name noch paßt) unter allen der vernünftigſte und erhabenſte. Aber die Macht des Menſchen über die Dinge beruht allein auf Kunſt und Wiſſenſchaft, denn die Natur wird beherrſcht nur durch Gehorſam.“*)

Der Ausgangspunkt liegt in der Erfahrung, der Fortgang geſchieht durch die Naturwiſſenſchaft zur Erfindung, durch dieſe zur menſchlichen Herrſchaft. Daher iſt die erſte Frage: wie kommt die Erfahrung zur Naturwiſſenſchaft? Oder da die Erfahrung zunächſt nur die einzelnen Thatſachen und Vorgänge wahrnimmt und ſammelt, beſchreibt und erzählt, ſo heißt die Frage: wie wird aus der Naturbeſchreibung Naturerklärung, aus der „descriptio naturae“ die „interpretatio naturae“, wie wird die Naturgeſchichte zur Naturwiſſenſchaft, die „historia naturalis“ zur „scientia naturalis“?

Auf dieſe Frage führt ſich die Aufgabe zurück, welche Bacon im erſten Buche ſeines neuen Organons negativ begründet und im zweiten poſitiv zu löſen ſucht.**)

---

*) Nov. Org. I, 129.

**) Er ſelbſt nennt den erſten Theil ſeiner neuen Lehre „pars destruens“. Hier ſollen die entgegenſtehenden Anſichten widerlegt und der menſchliche Geiſt gereinigt, gleichſam die Tenne deſſelben gefegt werden, um ihn zu der neuen Erkenntniß fähig und empfänglich zu machen. Nov. Org. I, Aph. 115. Vgl. Partis II del.] et arg. Op. p. 680.

2. Die negative Bedingung. Der Zweifel.

Die Natur will ausgelegt ſein wie ein Buch. Die beſte Auslegung iſt diejenige, welche den Autor aus ſich ſelbſt erklärt und ihm keinen andern Sinn unterſchiebt, als er hat; der Leſer darf nicht ſeinen Sinn in den Schriftſteller hineinlegen, oder er bringt ſich um die Möglichkeit eines richtigen Verſtändniſſes und kommt zu Einbildungen, welche leer ſind. Wie ſich der commentirende Leſer zum Buch, ſo ſoll ſich die menſchliche Erfahrung zur Natur verhalten. Nach Bacon iſt die Wiſſenſchaft das Weltgebäude im menſchlichen Geiſte, darum nennt er ſie einen Tempel nach dem Vorbilde der Welt. Der Verſtand ſoll die Natur abbilden und treffen, er ſoll nichts von ſich aus hinzufügen, nichts von dem Objecte ſelbſt weglaſſen oder überſehen, etwa verleitet durch einen kindiſchen und weichlichen Ekel vor ſolchen Dingen, die der Unverſtand gemein oder abſcheulich nennt. Er ſoll die Natur abbilden, indem er ſie nachbildet, und nicht aus eigener Machtvollkommenheit ſich ein Bild der Natur entwerfen, unbekümmert um das Original außer ihm; ein ſolches ſelbſtgemachtes Bild iſt nicht aus der Natur der Dinge genommen, ſondern durch den menſchlichen Verſtand vorweggenommen: es iſt in Rückſicht auf den Verſtand eine „anticipatio mentis“, in Rückſicht auf die Natur eine „anticipatio naturae“, verglichen mit dem Original außer uns nicht deſſen wirkliches Abbild, ſondern ein nichtiges, weſenloſes Bild, das nirgends exiſtirt als in unſerer Einbildung; ein Hirngeſpinnſt oder ein „Idolon“. Darum iſt die erſte (negative) Bedingung, ohne welche eine Erkenntniß der Natur überhaupt nicht möglich iſt: daß nicht Idole an die Stelle der Dinge geſetzt werden, daß in keiner Weiſe eine anticipatio

mentis ſtattfinde. Nichts ſoll anticipirt, ſondern alles erfahren oder aus den Dingen ſelbſt geſchöpft werden: keine Begriffe ohne vorhergegangene ſelbſtgemachte Wahrnehmung, keine Urtheile ohne vorhergegangene ſelbſtgemachte Erfahrung, keine anticipatio mentis, ſondern nur interpretatio naturae. Hier findet Bacon den Grundmangel aller Wiſſenſchaft, die ihm vorausging: ſtatt die Natur zu interpretiren, hat man ſie anticipirt, indem die Naturerklärung entweder auf vorgefaßte Begriffe oder auf eine zu geringe Erfahrung gegründet wurde; entweder wurde die Erfahrung ſchon unter einer anticipatio mentis angeſtellt oder dadurch unterbrochen, in beiden Fällen alſo etwas vorweggenommen, das die Erfahrung entweder gar nicht oder zu wenig bewieſen hatte. So kam es nicht zu einem richtigen und eindringenden Verſtändniß der Natur, ſo kam es nicht zu einer geſetzmäßigen und fruchtbaren Erfindung, ſo blieb die Erfindung dem Zufall preisgegeben, darum war ſie ſo ſelten, und die Wiſſenſchaft ſelbſt blieb in müßigen Speculationen befangen, darum war ſie ſo unfruchtbar. Der Grund aller dieſer Mängel iſt die fehlende oder die zu leichtgläubige Erfahrung.

Der menſchliche Verſtand muß von jetzt an das vollkommen reine und willige Organ der Erfahrung werden. Er muß ſich zuerſt aller Begriffe entſchlagen, die er nicht aus der Natur der Dinge, ſondern aus ſeiner eigenen geſchöpft hat; dieſe Begriffe ſind nicht gefunden, ſondern anticipirt, ſie ſind Idole, die den menſchlichen Verſtand trüben und ihm die Natur verdunkeln, ſie müſſen aus dem Wege geräumt und gleichſam an der Schwelle der Wiſſenſchaft für immer abgelegt werden. „Die Idole und falſchen Begriffe", ſagt Bacon, „belagern den menſchlichen Geiſt und nehmen denſelben ſo ſehr gefangen,

daß ſie ihm nicht allein den Eingang der Wahrheit erſchweren, ſondern auch den wahrheitsoffenen Geiſt immer wieder hemmen, wenn wir uns nicht warnen laſſen und mit allem Ernſt gegen dieſe Vorurtheile rüſten.“*) Sie ſind nach Bacon gleichſam die Unterlaſſungspflichten der Wiſſenſchaft. Sie gleichen den Irrlichtern, welche der Wanderer kennen muß, damit er ſie meide; Bacon will ſie uns kenntlich machen, dieſe Irrlichter der Wiſſenſchaft, die uns von dem richtigen Wege der Erfahrung abführen: darum handelt er zuerſt von den Täuſchungen und dann von der Methode der Erkenntniß. Wer die wirklichen Abbilder der Dinge ſucht, muß ſich vor ihren Trugbildern hüten, deshalb muß er ſie kennen lernen, wie der ſchlußfertige Denker die Trugſchlüſſe. „Die Lehre von den Idolen“, ſagt Bacon, „verhält ſich zur Erklärung der Natur ganz ähnlich wie die Lehre von den Trugſchlüſſen zur gewöhnlichen Dialektik.“

Den Idolen und Vorurtheilen gegenüber, ſie mögen kommen, woher ſie wollen, beginnt die Wiſſenſchaft mit dem Zweifel und der völligen Ungewißheit. Der Zweifel bildet den Ausgangspunkt der Wiſſenſchaft, nicht deren Ziel, dieſes iſt die ſichere und wohlbegründete Erkenntniß. Im Ausgangspunkte ſtimmt Bacon mit den Skeptikern überein, nicht im Reſultat: „Die Anſicht derer, welche den Zweifel feſthalten, und meine Wege ſtimmen in ihren Anfängen gewiſſermaßen zuſammen, aber im Endziel trennen ſie ſich unermeßlich weit von einander in entgegengeſetzte Richtungen. Jene erklären ſchlechtweg, daß nichts gewußt werden könne; ich ſage nur, daß auf dem bisher üblichen Wege nicht viel gewußt werden

*) Nov. Org. I, Aph. 38.

konnte; jene nehmen der menſchlichen Erkenntniß alles Anſehen; ich ſuche vielmehr nach Hülfsmitteln, ſie zu unterſtützen.“*) — „Das Ziel, welches ich im Sinne habe und mir vorhalte, iſt nicht der Zweifel (acatalepsia), ſondern die richtige Erkenntniß (eucatalepsia), denn ich will die menſchlichen Sinne nicht verwerfen, ſondern leiten und unterſtützen, ich will den menſchlichen Verſtand nicht geringſchätzen, ſondern regieren. Und es iſt beſſer, daß man weiß, wie viel zur Erkenntniß gehört, und dabei das eigene Wiſſen für mangelhaft hält, als daß man ſich ein tiefes Wiſſen einbildet und doch die Erforderniſſe dazu nicht kennt.“**)

Vergleichen wir den baconiſchen Zweifel mit dem carteſianiſchen: beide haben denſelben Urſprung und dieſelbe Richtung, daſſelbe Ziel vor ſich und daſſelbe Bewußtſein zu ihrem Beweggrunde: die Ueberzeugung von der Unſicherheit aller bisherigen Erkenntniß und das Bedürfniß nach einer neuen. Die Sache der Wiſſenſchaft muß wieder ganz von vorn, die Arbeit des Verſtandes ganz von neuem unternommen werden. Genau ſo denken Bacon und Descartes. Darum ſoll durch den Zweifel alle bisher gültige Erkenntniß zunächſt aufgehoben ſein, um freies Gebiet für eine neue zu ſchaffen. Ihr Zweifel iſt reformatoriſcher Art: er iſt die Reinigung des Verſtandes in Abſicht auf eine vollkommene Erneuerung der Wiſſenſchaft. Aber was ſoll nun der ſo gereinigte und zunächſt leere Verſtand? Hier unterſcheiden ſich die beiden Reformatoren der Philoſophie und nehmen entgegengeſetzte Richtungen, denen die Zeitalter folgen. Descartes ſagt: der reine Verſtand muß

*) Nov. Org. I, Aph. 37 u. 67. Vgl. Scala intellectus sive filum lab. (Imp. phil.) Op. p. 710.

**) Nov. Org. I, 126.

ganz sich selbst überlassen werden, um alle Urtheile lediglich aus sich selbst zu schöpfen, aus der Kraft des klaren und deutlichen Denkens; Bacon dagegen erklärt gleich in der Vorrede zu seinem Organon: „Das einzige Heil, das uns übrig bleibt, besteht darin, daß die gesammte Arbeit des Verstandes ganz von neuem wieder aufgenommen und der Verstand selbst vom ersten Anfange an niemals sich selbst überlassen, sondern beständig geleitet werde.“*)

Den skeptisch gereinigten Verstand richtet Descartes auf sich selbst, Bacon auf die Erfahrung: jener macht ihn sogleich selbständig, dieser macht ihn vollkommen abhängig von der Natur als dem Gegenstand der Erfahrung; bei Descartes reift der Verstand, kaum seiner Vorurtheile ledig, sogleich zum Mann, bei Bacon bleibt er zunächst Kind und wird als Kind behandelt; diese Behandlung ist weniger kühn, aber sie erscheint naturgemäßer. Bacon behandelt den menschlichen Verstand wie ein Erzieher, das Kind soll allmälig sich entwickeln, wachsen, zunehmen. In einer solchen kindlichen Gemüthsverfassung, die den Eindrücken der Welt unbefangen offen steht, soll sich die Wissenschaft erneuern, indem sie sich wahrhaft verjüngt. Den Idolen gegenüber läßt Bacon die Wissenschaft mit dem durchgängigen Zweifel, der Natur gegenüber mit der reinen Empfänglichkeit beginnen. Der menschliche Verstand soll sich der Natur mit kindlichem Sinne ganz hingeben, um in der Natur wirklich einheimisch zu werden; er muß heimlich mit ihr vertraut sein, um sie erst zu erkennen, dann zu beherrschen. Daher vergleicht Bacon die Herrschaft des Menschen, die in der Erkenntniß besteht, oft und gern

*) Nov. Org. Praef. Op. p. 278. Indicia vera de interpr. nat. (Imp. phil.) Op. p. 677.

mit dem Himmelreich, von dem die Bibel ſagt: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, ſo werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen!“ — „Die Idole jeglicher Art müſſen alle durch einen beharrlichen und feierlichen Beſchluß für immer vernichtet und abgeſchafft werden. Der menſchliche Verſtand muß ſich davon gänzlich befreien und reinigen, auf daß in das Reich der menſchlichen Herrſchaft, welches in den Wiſſenſchaften beſteht, der Eingang, wie in das Himmelreich, nur den Kindern offen ſei.“*)

3. Die Idole und deren Arten.

Wir können demnach im Sinne Bacon's diejenige Betrachtung der Dinge als die wahre bezeichnen, die von der Erfahrung übrig bleibt nach Abzug aller Idole. Um den Ausgangspunkt und Weg der Erfahrung richtig zu beſtimmen, iſt daher das erſte Erforderniß, daß jene Trugbilder genau erkannt und in Abrechnung gebracht werden. Es iſt die Grundform aller Täuſchungen, daß wir unwillkürlich unſere Natur in die der Dinge einmiſchen und deshalb kein richtiges Bild der letzteren gewinnen. Aus der Verfaſſung der menſchlichen Natur und Geſellſchaft folgen eine Menge Vorurtheile ſehr verſchiedener Art, die uns gefangen nehmen und unſere Auffaſſung der Dinge verwirren. Um ſie genauer zu beſtimmen, unterſcheidet Bacon vier Quellen der Idole und ebenſo viele Arten, die daraus entſpringen: die natürlichen Trugbilder haben ihren Grund entweder in dem allgemeinen oder in dem individuellen Charakter der menſchlichen Natur, jene ſind die Eigenthümlichkeiten unſerer Gattung, unſeres Stammes (idola

*) Nov. Org. I, 68. Cog. et Visa, Op. p. 597.

tribus), dieſe die Eigenheiten des Individuums, die ſich ins Unbeſtimmbare und Dunkle verlieren (gleichſam in die Höhle der Individualität, idola specus); die geſellſchaftlichen Vorurtheile beſtehen in dem eingebildeten Werthe, in der conventionellen Geltung der Dinge, die nicht durch die Natur beſtimmt wird, ſondern durch die öffentliche Meinung, ſie ſtammen entweder aus dem täglichen Verkehr oder aus der ererbten Ueberlieferung, jene Beſtimmung macht der Markt, wie die Geltung der Waare (idola fori), dieſe die Schule. Die letzteren ſind die ſchlimmſten von allen, da ſie die größte Geltung, die der Wahrheit, beanſpruchen, das größte Anſehen, das der Weisheit, behaupten, und doch im Grunde nicht gehaltvoller ſind als die Fabeln und Dichtungen der Theaterwelt (idola theatri.*)

Von dieſen vier Klaſſen menſchlicher Trugbilder iſt die zweite (die Eigenheiten des Individuums) zu vereinzelt und unberechenbar, um hier näher verfolgt zu werden; es genügt, die Beiſpiele zu bemerken, die Bacon für jene idola specus giebt. Er rechnet dazu die Liebhabereien wie die Begabungen der Einzelnen, die beſondere Art der Erziehung wie des Umgangs, die individuelle Gemüthsart überhaupt und die jeweilige Lage der Gemüthszuſtände im beſonderen; der Verſtand des einen iſt vorzugsweiſe geſchickt Unterſchiede zu finden, der eines anderen dagegen Aehnlichkeiten, jener diſtinguirt, dieſer combinirt beſſer; oder bei dem einen tritt die Liebhaberei für das Alte in den Vordergrund und beſtimmt ſeine Neigungen und Urtheile, bei dem andern die Liebhaberei für alles Neue;

*) Ueber die Lehre von den Idolen vgl. Nov. Org. I, 38—68. (Ueber die allgemeine Charakteriſtik der Idole ebend. I, 41—44.) De augm. scient. V, cp. 4.

ſo verſchieden ſind auch die Objecte ihrer Bewunderung, die Vorbilder ihrer Nachahmung. Mit einem Worte jeder einzelne Menſch iſt ein dunkler Mikrokosmus, und die Wahrheit ſoll nicht aus der kleinen Welt geſchöpft werden, ſondern, wie ſchon Heraklit geſagt hat, aus der großen.*)

Die drei andern Klaſſen ſind von mehr allgemeiner und öffentlicher Geltung, ſie können deutlich bezeichnet und grundſätzlich aufgegeben werden. Auch Bacon hat an einer andern wichtigen Stelle die Widerlegung der Idole, die den negativen Theil ſeiner Lehre ausmacht, als eine dreifache bezeichnet, indem er die „idola specus" bei Seite ließ; er hat hier die drei anderen ſo geordnet, daß die „idola theatri" den erſten Ort einnehmen, die „idola tribus" den letzten.**) Dieſe Anordnung erſcheint uns zweckmäßiger, denn ſie geht von außen nach innen, von den überlieferten Vorurtheilen zu den angeerbten und natürlichen. Man muß ſich zuerſt von der Autorität der Schulſyſteme, dann von der Geltung der herkömmlichen Beweiſe, zuletzt, was das Schwierigſte iſt, von den Täuſchungen losmachen, die aus der natürlichen Verfaſſung

*) Ueber die idola specus, ebend. I, 42. Im beſonderen darüber I, 53—58. Vgl. De augm. scient. V, 4. An dieſer Stelle erklärt ſich auch der Name idola specus durch die Hinweiſung auf das platoniſche Bild (im Eingang des ſiebenten Buchs der Staatslehre), worin die in dunklen und falſchen Vorſtellungen befangenen Menſchen mit Höhlenbewohnern, die das Licht der Sonne nicht kennen, verglichen werden.

**) Itaque pars ista, quam destruentem appellamus, tribus redargutionibus absolvitur: redargutione philosophiarum, redargutione demonstrationum, redargutione rationis humanae nativae. Part. II del. et arg. Op. p. 680. Aehnlich unterſcheidet Bacon in der Ueberſicht, die dem Geſammtwerk vorausgeht (distributio operis): die Idole zerfallen in zwei Klaſſen, überlieferte und eingeborene (adscititia und innata); jene ſind die Schulſyſteme und herkömmlichen Beweiſe, dieſe die idola tribus.

der menſchlichen Vernunft ſelbſt (ratio humana nativa) herrühren. Nach dieſer Reihenfolge wollen wir jetzt die Idole in Abrechnung bringen.

II.

Die Ausſchließung der Idole.

1. Idola theatri.

Demnach ſind die erſten Irrlichter, die um ſo gefährlicher ſcheinen als ſie in der Einbildung der Menſchen für leuchtende Geſtirne gelten, die „idola theatri".*) Sie bezeichnen die großen Heerſtraßen der öffentlichen Irrthümer, breit getreten durch Schulen und Secten, denen die Menge folgt, und verzweigt in verſchiedene Richtungen, die alle von der wahren Erkenntniß abführen. Je geſchwinder und länger man auf falſchen Wegen geht, um ſo weiter verirrt man ſich. Daher iſt hier nichts wichtiger, als die Verirrung einzuſehen und bei Zeiten umzukehren.

Zwei Richtungen ſind vom Uebel: die falſchen Behauptungen und der falſche Zweifel, der dogmatiſche Weg und der ſkeptiſche, dieſer letztere ſo verſtanden, daß er die Unbegreiflichkeit der Dinge zu ſeinem Grundſatz macht und damit ſelbſt in die falſche Behauptung umſchlägt. Auf beiden Wegen wird der Verſtand irregeführt und verdorben, dort durch die Annahme unbegründeter Anſichten unterdrückt, hier durch die Ueberredung von der Erfolgloſigkeit alles Denkens erſchlafft und entnervt. Die neue Akademie iſt das Beiſpiel einer ſolchen ſkeptiſchen Denkweiſe, dagegen das Muſter eines falſchen und

*) Nov. Org. I, 61—67.

anmaßenden Dogmatismus die ariſtoteliſche Philoſophie, die nach türkiſcher Sitte die Rivalen umgebracht und ſich dadurch eine Art Alleinherrſchaft erworben hat.*)

Der Grundzug aller dogmatiſchen Philoſophie iſt das unbegründete Annehmen und Behaupten. Mit der wahren Naturphiloſophie verglichen, treten ihre Mängel zu Tage: entweder iſt ſie auf die Erkenntniß der wirklichen Dinge gar nicht oder nicht ernſthaft oder auf eine verkehrte Weiſe gerichtet. Verkehrt wird die Naturphiloſophie, wenn die Natur nach der Analogie eines mechaniſchen Kunſtwerks betrachtet und erklärt wird, als ob ihre Körper durch Zuſammenſetzung aus gewiſſen Elementen, durch darin verborgene Kräfte nach gewiſſen darin angelegten Formen entſtänden. Daher kommen die falſchen Begriffe urſprünglicher elementarer Qualitäten, verborgener Eigenſchaften, ſpecifiſcher Kräfte u. ſ. f.**)

Unbegründet iſt die dogmatiſche Philoſophie, wenn ihr die ſicheren Grundlagen der Erfahrung fehlen, ſei es daß die empiriſche Grundlage unſicher oder gar nicht vorhanden iſt. Sie iſt unſicher, wenn auf Grund der gewöhnlichen ungeprüften Erfahrung allgemeine Annahmen gemacht werden, oder wenn daſſelbe ſtattfindet auf Grund einer zwar geprüften, aber viel zu geringen Erfahrung; ſie fehlt ganz, wenn ſich die Annahmen auf religiöſen Glauben und theologiſche Ueberlieferungen ſtützen. Im erſten Fall entſteht eine Philoſophie aus leerem Verſtande, ſophiſtiſch und rationaliſtiſch, im zweiten eine empiriſche, im dritten eine myſtiſche Philoſophie. Als Beiſpiel der erſten Art gilt Ariſtoteles, als Beiſpiel der zweiten die

*) Nov. Org. I, 67. Op. p. 293.
**) Ebend. I, 66.

Alchymiſten, mit denen Bacon ſehr unberechtigter Weiſe Gilbert zuſammenſtellt, als Beiſpiel der dritten Pythagoras und Plato, wie gewiſſe neuere Verſuche aus der bibliſchen Schöpfungsgeſchichte die Kosmogonie abzuleiten. Dieſe Myſtiker ſuchen das Lebendige unter dem Todten, ſie irren nicht blos, ſondern vergöttern den Irrthum, das iſt das größte aller Uebel, eine wahre Peſt für den Verſtand. In dieſe drei Arten theilt ſich das Geſchlecht der Irrthümer: die ſophiſtiſche, empiriſche und myſtiſche Philoſophie.*)

Die idola theatri grundſätzlich ausſchließen, heißt die Erkenntniß frei machen von allen Einflüſſen der Ueberlieferung, von allem Glauben an das Anſehen fremder Meinungen, das heißt ſie anweiſen auf die eigene Betrachtung, die nicht was andere ſagen oder für wahr halten, gläubig annimmt und wiederholt, ſondern nur was ſie ſelbſt erfahren und wahrgenommen hat, aus Ueberzeugung feſthält. Nach Abzug des erſten Idols bleibt daher nichts übrig als die Erfahrung in eigener Perſon. An die Stelle des Autoritätsglaubens tritt die ſelbſtändige Wahrnehmung.

2. Idola fori.

Hier wird uns ſogleich eine zweite Einbildung gefährlich. Wir meinen die Dinge ſelbſt zu kennen, ohne ſie jemals ernſtlich kennen gelernt zu haben; wir meinen über ihren Werth ſicher zu ſein, weil wir die Zeichen dafür beſitzen und mit Leichtigkeit ausgeben. Dieſe Zeichen der Dinge ſind deren Namen und Worte, die wir eher kennen lernen als die Natur der Dinge ſelbſt, und durch welche wir unſere Vorſtellungen

*) Nov. Org. I, 62—65. Op. p. 290 flg.

von den Dingen einander mittheilen. Gewöhnt von Kindheit an, ſtatt der Dinge Worte zu ſetzen, mit dieſen Worten jedem verſtändlich zu ſein, halten wir unwillkürlich die Worte für die Sachen, die Zeichen der Dinge für die Dinge ſelbſt, den Nominalwerth für den Realwerth. Die Worte ſind gleichſam die geläufige Münze, womit wir im geſelligen Verkehr die Vorſtellungen der Dinge ausgeben und einnehmen: ſie ſind, wie das Geld im Handel, nicht der ſachliche und natürliche, ſondern der conventionelle Werth der Dinge, der durch die Verhältniſſe des menſchlichen Verkehrs gemacht wird. Wir müſſen uns hüten, dieſen Marktpreis für die Sache zu nehmen, er iſt für dieſe ſelbſt eine völlig auswärtige und gleichgültige Beſtimmung. Die Worte richten ſich ſo wenig nach der Natur der Dinge, daß z. B. in unſerm Sprachgebrauch die Sonne ſich noch immer um die Erde bewegt, während es in Wahrheit niemals der Fall war, während wir ſelbſt ſeit lange von dem Gegentheil überzeugt ſind. Die Worte ſagen nicht, was die Dinge *ſind*, ſondern was ſie uns *bedeuten*, wie wir ſie uns vorſtellen, und in den meiſten Fällen ſind unſere Worte ſo unſicher, als unſere Vorſtellungen unklar. Entweder ſind die Worte leer und bezeichnen nichts, wie z. B. das Wort „Zufall", oder ſie ſind verworren und bezeichnen etwas Unklares, wie z. B. die Worte „Erzeugung und Untergang, ſchwer, leicht, dünn, feucht u. ſ. f." Weil Worte und Sprachgebrauch die Dinge bezeichnen, nicht wie ſie ihrer Natur nach ſind, ſondern wie ſie im menſchlichen Verkehre vorgeſtellt werden: darum rechnet Bacon die Einbildung, die an den Worten hängt und im Wort die Sache ſelbſt zu haben meint, unter die idola fori, darum liebt er ſo ſehr, der *Wortweisheit* die *Sachkenntniß* entgegenzuſetzen: ein Gegenſatz, der unter ſeinen

Nachfolgern zum Stichwort wurde. Was Bacon bei den idola fori über die Worte ſagt, enthält in der Kürze das Programm aller Unterſuchungen, die in ſeiner Richtung über die Sprache angeſtellt werden; ſowol das Forum als die Idole ſpielen in dieſen Unterſuchungen ihre Rolle: das Forum, weil die Sprache als Werk der menſchlichen Uebereinkunft, d. h. als ein willkürliches Machwerk gilt, die Idole, weil die Worte Allgemeinbegriffe und darum weſenloſe Vorſtellungen bezeichnen. Wir müſſen uns hüten, aus der Autoritätsherrſchaft unter die Wortherrſchaft zu fallen, die im Grunde mit jener zuſammengeht und ſchlimmer iſt, weil ſie weniger bemerkt wird, denn wir glauben, daß wir die Worte beherrſchen, während im Gegentheil ſie uns beherrſchen.*)

Die Verblendung durch die idola theatri lag darin, daß wir, befangen unter der Autorität überlieferter Anſichten, nicht mit eigenen Augen ſehen, ſondern mit fremden; die Verblendung durch die idola fori beſteht darin, daß wir die Dinge nehmen, nicht wie ſie ſind, ſondern wie ſie im menſchlichen Verkehr gelten, daß wir ſtatt der Dinge nur mit Worten zu thun haben. Die Ausſchließung dieſer Idole iſt demnach die Hinweiſung unſerer Erfahrung von den Zeichen der Sache an die Sache ſelbſt, vom Reden und Disputiren auf die ſachliche, in das Object ſelbſt eingehende Unterſuchung. Nach Abzug der idola theatri bleibt uns nichts übrig als *ſelbſt kennen lernen*, nicht von anderen annehmen; nach Abzug der idola fori leuchtet ein, *was* wir kennen lernen ſollen: die *Dinge ſelbſt*. Dort wird die eigene Erfahrung gegen den Autoritätsglauben, hier die Sachkenntniß gegen die Wortweisheit

*) Nov. Org. I, 59—60.

aufgeboten. Versuchen wir also, unverblendet durch fremde Meinungen und die Gewohnheit der Worte, mit unseren eigenen Organen die Objecte selbst zu erfassen, die Natur der Dinge im genauen Sinne selbst wahrzunehmen.

3. Idola tribus.

Hier erhebt sich aus unserer eigenen Natur die gewaltigste aller Täuschungen, das schwerste aller Bedenken: ist unsere Wahrnehmung der Dinge auch *wahr*, sind die Dinge wirklich so, wie wir sie nehmen, wie sie sich in unsern Sinnen darstellen und spiegeln, sind die sinnlichen Eindrücke die richtigen Abbilder der Dinge selbst, der entsprechende Ausdruck *ihres* Wesens oder nicht vielmehr der entsprechende Ausdruck des *unsrigen*? Unser Wahrnehmen und Begreifen der Dinge ist gleichsam ein Uebersetzen derselben aus der physischen Natur in die menschliche, aus dem Universum in unsere Individualität, aus der großen Welt in die kleine: eine Uebersetzung, wobei das Original seine Eigenthümlichkeit einbüßt und die menschliche unwillkürlich annimmt. So mischt sich in unsere selbsteigene Wahrnehmung der Dinge, unabhängig von den autorisirten Lehrmeinungen und den geläufigen, im menschlichen Verkehre gültigen Vorstellungen, etwas den Dingen Fremdes, das wir unwillkürlich von uns aus mitbringen, das in den Bedingungen unserer Natur liegt, wodurch wir die wahren Abbilder der Dinge verfehlen und verunstalten. Unsere eigene Natur spiegelt uns Trugbilder vor, täuscht uns mit falschen Vorstellungen: das sind unsere angestammten Vorurtheile (idola tribus*): sie sind die mächtigsten, denn sie beherrschen das

*) Nov. Org. I, 45–52.

ganze menſchliche Geſchlecht; ihre Herrſchaft iſt am ſchwerſten zu ſtürzen, denn ſie iſt nicht durch geſchichtliche Autorität im Laufe der Zeiten geworden, ſondern durch die Natur ſelbſt begründet. Die menſchliche Seele iſt ein Spiegel der Dinge, aber dieſer Spiegel iſt von Natur ſo geſchliffen, daß er die Dinge, indem er ſie abbildet, zugleich verändert, daß er keines darſtellt, ohne es zu verkehren und wie durch Zauber unſerer Natur analog zu machen.*) Was aber hat die menſchliche Vorſtellungsart mit den Dingen gemein und umgekehrt? Was hat z. B. die Sonne damit zu thun, daß ſie dem Auge des irdiſchen Planetenbewohners die Erde zu umkreiſen ſcheint? Das iſt ein Trugbild, deſſen Grund nicht in der Beſchaffenheit der Sonne, ſondern in unſerer Beſchaffenheit, in unſerm Auge liegt, in unſerm Standpunkt. Wenn ich behaupte, die Sonne bewegt ſich, denn ſo ſagt die Bibel, ſo lehrt Ptolemäus, ſo urtheile ich durch ein idolon theatri; wenn ich daſſelbe behaupte, weil alle Welt ſo redet, ſo urtheile ich durch ein idolon fori; wenn ich ſage, die Sonne bewegt ſich, denn ich ſehe es mit eigenen Augen, ſo urtheile ich durch ein idolon tribus. Ich fühle die Wärme des Waſſers mit meiner Hand und nach dieſer Wahrnehmung halte ich daſſelbe Waſſer jetzt für kalt, wenige Augenblicke ſpäter für warm, ohne daß ſich das Maß ſeiner Wärme verändert hat. So iſt es mit allen unſern Wahrnehmungen, mit unſerer geſammten Betrachtung der Dinge; wir meſſen und beurtheilen die Dinge nach unſerm Maß, betrachten ſie unter dem Geſichtspunkte unſerer Natur, der freilich für uns der nächſte und natürlichſte, den Dingen ſelbſt völlig fremd und gleichgültig iſt; wir faſſen ſie auf, nicht

*) Nov. Org. I, 41.

wie sie sind, sondern wie sie sich zu uns verhalten, nicht nach ihrer, sondern nach unserer Analogie, wir betrachten sie „ex analogia hominis", nicht „ex analogia universi". Unter dieser Formel lassen sich die idola tribus am besten bezeichnen. „Diese Idole", sagt Bacon, „sind in der menschlichen Natur selbst begründet, in dem Stamm oder Geschlechte der Menschheit. Es ist falsch, den menschlichen Sinn für das Maß der Dinge zu halten. Im Gegentheil sind vielmehr alle unsere Wahrnehmungen sowohl der Sinne als des Verstandes nach Analogie des Menschen, nicht nach Analogie des Universums. Der menschliche Verstand verhält sich zu den Strahlen der Dinge wie ein unebener Spiegel, der seine Natur mit der Natur der Dinge vermischt und so die letztere verkehrt und verdirbt."*)

---

*) Nov. Org. I, 41. Diese Stelle hat Spinoza in seinem zweiten Briefe an Oldenburg sehr verächtlich erwähnt; er behandelt Bacon als einen verworrenen Schwätzer, der über den Grund des Irrthums und die Natur des Geistes ins Blaue fasele, aber er widerlegt ihn nicht, er zeigt nicht einmal deutlich den Punkt, der zwischen ihm und Bacon die durchgängige Differenz ausmacht. Es ist der Mühe werth, diesen Punkt hervorzuheben, denn es ist offenbar in der obigen Stelle sehr vieles, was Spinoza ganz ebenso hätte sagen können: 1) Der Mensch ist nicht das Maß der Dinge; dieser Satz ist aus der Seele Spinoza's geredet. 2) Alle unsere Vorstellungen sind falsch, die nicht nach Analogie der Natur, sondern nach menschlicher gemacht sind; darin liegt der Grund unsers Irrthums, der Irrthum besteht in unsern inadäquaten Vorstellungen: dieser Satz ist nicht weniger ächt spinozistisch. 3) Alle unsere Vorstellungen, die sinnlichen wie die logischen, sind nach menschlicher Analogie, also inadäquat; der menschliche Verstand ist von Natur ein inadäquater Spiegel der Dinge. Hierin allein liegt zwischen beiden der Differenzpunkt, welchen Spinoza deutlicher hätte hervorheben sollen. Denn nach ihm ist die Wahrheit dem menschlichen Geiste von Natur immanent, nur zunächst eingehüllt und verdunkelt durch die inadäquaten (sinnlichen) Ideen. Darum besteht die richtige Erkenntniß bei Spinoza allein in der Aufklärung. Bei

Zwei Hauptquellen des Irrthums liegen in unſerer Natur: die Sinne und der Verſtand. Verglichen mit der Feinheit, mit der wirklichen und beſtändigen Natur der Dinge, ſind unſere Sinne beſchränkt, ſtumpf, täuſchend und wandelbar; der Verſtand dagegen hat die natürliche Neigung zu ordnen, zuſammenzufaſſen, zu vereinigen, daher pflegt er auch eine größere Ordnung, Einförmigkeit, Uebereinſtimmung in der Natur der Dinge anzunehmen, als die Wahrnehmung findet, er macht dieſe Vorausſetzung nach ſeiner Art, hält daran feſt, überſieht die widerſprechenden Fälle, die Hartnäckigkeit macht ihn eigenſinnig, der Eigenſinn anmaßend, ungeduldig, hochmüthig, die Vorliebe für die ihm günſtigen That-

---

ihm corrigirt ſich der Verſtand aus ſich ſelbſt; anders bei Bacon, wo er am Gängelbande der Natur durch fortgeſetzte Erfahrung zur richtigen Erkenntniß erzogen wird. Dieſer Gegenſatz zwiſchen Spinoza und Bacon iſt derſelbe als zwiſchen Bacon und Descartes, als zwiſchen Locke und Leibniz, zwiſchen Empirismus und Rationalismus überhaupt. Daß hierin Spinoza dem Gegner kein Recht zuerkennt, liegt im Charakter ſeines Standpunkts. Vielleicht war es Spinoza auch unbequem, auf einem entgegengeſetzten Standpunkte ſoviel Verwandtes zu finden, vielleicht war es dieſe Verwandtſchaft, die ihm an Bacon beſonders widerwärtig auffiel. Bei ihm galt der Wille als eine Folge der Erkenntniß, darum konnte er nie der Grund des Irrthums ſein. Nun ſagt er von Bacon: „Was dieſer noch weiter zur Erklärung des Irrthums vorbringt, läßt ſich alles auf die carteſianiſche Theorie ſehr leicht zurückführen, daß nämlich der menſchliche Wille frei und umfaſſender ſei als der Verſtand, oder wie ſich Bacon ſelbſt im 49. Aph. noch verworrener ausdrückt: „Der menſchliche Verſtand iſt kein reines Licht, ſondern durch den Willen verdunkelt.“ Die Stelle iſt nicht genau angeführt; ſie lautet: „Der menſchliche Verſtand iſt kein reines Licht, ſondern wird durch den Willen und die Affecte verdunkelt, daher braucht er die Wiſſenſchaft, wozu er will, er hält für wahr, wovon er wünſcht, daß es wahr ſei u. ſ. w.“ Bacon ſagt, daß die Begierde den Verſtand verwirre, Spinoza ſagt, daß die Begierde ein verworrener Verſtand ſei. In der That erklären beide Urtheile daſſelbe, nämlich die Verworrenheit der Begierde.

ſachen, die Abneigung gegen die widerſtreitenden machen ihn oberflächlich und unerfahren. Die Affecte miſchen ſich ein und trüben ihn gänzlich. Aus Vorliebe zur Einheit und ſyſtematiſchen Ordnung ſucht er nach ſogenannten Principien oder letzten Gründen; ſtatt die Dinge zu unterſuchen und zu zerlegen, abſtrahirt er davon und ergeht ſich in leeren Begriffen, überſpringt die wirklichen kleinen Theile der Körper und ergötzt ſich an eingebildeten Atomen, überſpringt die Mittelurſachen und ſpielt mit Endurſachen, läßt das Nächſte unbekannt und geht im Fluge auf das Entfernteſte, das er in den Endurſachen ergriffen zu haben meint. Dieſer Flug iſt eine doppelte Täuſchung: er ſoll nicht fliegen, ſondern Schritt für Schritt gehen, in Wahrheit iſt er auch nicht geflogen, denn jene Endurſachen oder Zwecke hat er nicht aus der Quelle des Weltalls geſchöpft, ſondern aus ſich, aus ſeiner eigenen Natur, blos aus dieſer. Er hat das Nächſte außer Acht gelaſſen und iſt bei dem Allernächſten ſtehen geblieben, bei ſich ſelbſt; er hat das Entfernteſte geſucht, vorwärts ins Unermeßliche geſtrebt und iſt keinen Schritt weiter gekommen.*)

Was bleibt demnach übrig, wenn uns Verſtand und Sinne täuſchen und der menſchliche Geiſt von Natur ein trügeriſcher Spiegel der Dinge iſt? Verſtand und Sinne dürfen nicht gelaſſen werden, wie ſie ſind; man muß ſie bearbeiten, berichtigen, unterſtützen, damit ſie den Dingen gerecht werden; man muß „den Zauberſpiegel des Geiſtes“ klar und eben ſchleifen, damit aus dem speculum inaequale ein speculum aequale werde. Dies geſchieht nicht durch Natur,

*) Nov. Org. I, 45—52. Vgl. De int. nat. sent. XII. Una veritas, una interpretatio: Sensus obliquus, animus alienus, res importuna. Op. p. 734.

ſondern allein durch Kunſt. Was dem bloßen Sinn und dem ſich ſelbſt überlaſſenen Verſtande nicht möglich iſt, nämlich die Dinge richtig wahrzunehmen, das ſoll beiden mit Hülfe künſtlicher Werkzeuge gelingen. Ausgerüſtet mit dem geſchickten Inſtrument wird die menſchliche Wahrnehmung richtig, ohne daſſelbe iſt ſie trügeriſch. Was dem bloßen Auge unſichtbar oder undeutlich iſt, wird dem bewaffneten Auge ſichtbar und klar mit Hülfe des Fernrohrs und Mikroſkops. Die menſchliche Hand kann wohl die Wärme des Waſſers fühlen, aber nicht eigentlich wahrnehmen, nicht beurtheilen, denn wir empfinden nur die eigene Wärme und wie ſich dazu die des berührten Körpers verhält. Die Temperatur des Körpers für ſich genommen zeigt uns das Thermoſkop, es ſagt dem Auge, was die Hand nicht wahrzunehmen vermag.*) Wir wollen die Wahrnehmung mit Hülfe des Inſtruments Beobachtung nennen, und das Mittel, wodurch wir eine Naturerſcheinung rein darſtellen, ohne fremdartige und verhüllende Zuſätze, Verſuch oder Experiment. Was daher übrig bleibt nach Abzug der „idola tribus", iſt die Beobachtung und der Verſuch. So erklärt ſich Bacon ſelbſt: „Weder die bloße Hand noch der ſich ſelbſt überlaſſene Verſtand können viel ausrichten. Sie bedürfen beide der Inſtrumente und Hülfsmittel." Und an einer andern Stelle: „Alle wahre Erklärung der Natur beſteht in richtigen Experimenten, wobei der Sinn nur über das Experiment, dieſes über die Natur und die Sache ſelbſt urtheilt."**) Der ſich

*) Nov. Org. II, Aph. 13. Ueber die Wärmeempfindung, die blos ſubjectiv und relativ iſt, ebend. Tafel der Grade Nr. 41; über die Wärmebeobachtung vermöge des Thermoſkops, ebend. Nr. 38.

**) Nov. Org. I, 2. Aph. 50. Vgl. Aphorismi et cons. de auxiliis mentis (Imp. phil.). Op. p. 733.

ſelbſt überlaſſene Verſtand, wenn er auch noch ſo logiſch geſchult iſt, löſt kein Räthſel der Natur und bewegt keines ihrer Werke, ebenſo wenig vermögen es unſere bloßen Sinne und Leibeskräfte, wären ſie auch noch ſo geübt. Die Dialektik kann ſo wenig ein Naturgeſetz erkennen, als die Athletik einen Obelisken aufrichten.*)

In der Natur des menſchlichen Verſtandes iſt es vorzüglich ein Begriff, der uns verführt, die Erklärung der Natur verfälſcht und die Hauptſchuld der Unwiſſenheit und Unfruchtbarkeit der bisherigen Philoſophie trägt. Wir ſind geneigt, unſere Natur und deren Beſtimmungen auf die Dinge zu übertragen, die Dinge nach uns, ſtatt uns nach den Dingen zu richten und auf dieſe Weiſe die Naturerſcheinungen nach menſchlicher Analogie aufzufaſſen. So erklären wir die Natur falſch, wir tragen menſchliche Beſtimmungen auf ſie über und denken ihre Erſcheinungen nicht phyſikaliſch, ſondern anthropomorphiſch. Es liegt in der Verfaſſung unſers Verſtandes, Gattungsbegriffe zu bilden, in der unſeres Willens, nach Zwecken zu handeln; dieſe Gattungsbegriffe und Zwecke ſind Formen, die zum Weſen des Menſchen gehören, in der Natur der Dinge nichts erklären, und dieſe nichtserklärenden Begriffe haben in der Philoſophie die Rolle der Principien geſpielt. „Der wißbegierige Verſtand", ſagt Bacon, „kann nirgends Halt machen oder ausruhen, ſondern er ſtrebt über jede Grenze hinaus, aber vergebens. Ihm ſcheint undenkbar, daß es eine letzte äußerſte Grenze der Welt geben ſoll; unwillkürlich meint er, es müſſe noch etwas jenſeits der Grenze geben. Auf der andern Seite iſt es ebenſo undenkbar, daß bis zu dieſem Augen-

*) Nov. Org. Praef. Op. p. 277, 278.

blick eine Ewigkeit abgelaufen ſei, denn jene gewöhnliche Unterſcheidung des Unendlichen a parte ante und a parte post kann man unmöglich gelten laſſen; daraus würde folgen, daß eine Unendlichkeit größer ſei als die andere, und daß ſich das Unendliche ſelbſt verzehre und zum Ende neige. Aehnlich iſt die ſubtile Theorie von der unendlichen Theilbarkeit der Linien, die auf der Ohnmacht des Gedankens beruht. Aber am verderblichſten zeigt ſich dieſe Ohnmacht des Geiſtes in der Auffindung der Urſachen. Obgleich oberſte und allgemeinſte Urſachen in der Natur exiſtiren müſſen, die ſich nicht weiter begründen laſſen, ſo greift dennoch der raſtloſe Geiſt nach Beſtimmungen, die ihm bekannter ſind. Während er in weite Fernen hinausſtrebt, fällt er zurück auf das Allernächſte, nämlich auf die Endurſachen, die aus der menſchlichen Natur, nicht aus der des Univerſums ſtammen: und aus dieſer Quelle fließt das unglaubliche Verderben der Philoſophie. Es verräth den unerfahrenen und oberflächlichen Denker, wohl im Allgemeinen nach Urſachen zu verlangen, im Einzelnen dagegen nicht darnach zu ſuchen.“*)

Im Zweckbegriff unterſcheidet ſich die Metaphyſik von der Phyſik. Die Natur nach Zwecken erklären, heißt die Metaphyſik in die Phyſik einmiſchen, das heißt die Phyſik verwirren und unfruchtbar machen. Die Unfruchtbarkeit einer Wiſſenſchaft iſt ihr Elend. Wie ſich Bacon die Aufgabe ſetzt, dieſem Elende abzuhelfen, ſo iſt er darauf bedacht, überall in den Wiſſenſchaften die verworrenen Zuſtände aufzuklären, das Vermiſchte zu trennen, das Ungleichartige zu ſondern. Er will die Phyſik reinigen, darum verweiſt er die Endurſachen,

*) Nov. Org. I, 48. S. oben S. 171.

die der Phyſik nichts helfen können, in die Metaphyſik. Die Phyſik beſchäftigt ſich nicht mit den Formen, ſondern mit der Materie der Dinge, ſie erklärt die Erſcheinungen im Einzelnen, beſcheidet ſich mit den Mittelurſachen (causae secundae) und überläßt die erſten Gründe der Dinge der Metaphyſik, ſie erklärt nichts durch Zwecke, ſondern alles in der Natur durch wirkende Urſachen (causae efficientes). Die wirkenden Urſachen ſind die phyſikaliſchen (causae physicae). So bezeichnet Bacon in ſeiner Schrift „De dignitate et augmentis scientiarum" die Theorie der Zwecke als einen Theil der Metaphyſik, den man bisher zwar nicht außer Acht gelaſſen, aber an einen falſchen Ort geſtellt hatte. „Man pflegte die Endurſachen in der Phyſik, nicht in der Metaphyſik zu unterſuchen, aber dieſe verkehrte Ordnung hat ſehr ſchlimme Folgen gehabt und beſonders in der Phyſik den größten Schaden angerichtet. Denn die Methode der Endurſachen in der Phyſik hat die Unterſuchung der natürlichen Urſachen vertrieben und zu nichte gemacht. Deshalb war die Naturphiloſophie eines Demokrit und anderer, welche Gott und Geiſt von der Bildung der Dinge fernhielten, die Weltordnung aus dem Spiel der Naturkräfte erklärten (welches ſie Schickſal oder Zufall nannten) und die Urſachen der einzelnen Erſcheinungen aus einer materiellen Nothwendigkeit, ohne alle Einmiſchung von Zwecken, herleiteten, in phyſikaliſcher Rückſicht bei weitem ſicherer und eindringlicher als die Theorien eines Plato und Ariſtoteles." — „Die Unterſuchung der Zwecke iſt unfruchtbar und kinderlos wie eine gottgeweihte Jungfrau."*)

Damit iſt Bacon's Ziel und Weg in der Hauptſache be-

*) De augm. scient. Lib. III, cap. 4 u. 5. Vgl. unten Cap. X.

zeichnet. Er will die Herrſchaft des Menſchen über die Natur durch die Erfindung, die Erfindung durch die erfahrungsmäßige Erklärung der Natur, die Erklärung der Natur ohne alle Idole. Laß dich in deiner Anſicht von den Dingen nicht durch irgend welche Autorität oder Lehrmeinung beſtimmen, ſondern betrachte ſelbſt, lerne ſelbſt die Dinge kennen! Lerne die Dinge kennen nicht durch Worte, ſondern in der Wirklichkeit, nicht wie ſie in den landläufigen Vorſtellungen erſcheinen, ſondern wie ſie in der Natur ſind, d. h. unterſuche die Dinge ſelbſt, nimm ſie wahr! Aber nimm ſie wahr ohne alle menſchliche Analogien: laß dich nicht irren durch die Sinne, die dir Trugbilder vorſpiegeln, durch den ſchnellfertigen Verſtand, der das Einzelne überfliegt und unwillkürlich ſich ſelbſt den Naturkräften unterſchiebt, d. h. ſtütze deine Wahrnehmung auf Beobachtungen und Verſuche, ſchließe von deiner Naturerklärung von vornherein die Zwecke aus, ſuche überall nichts als die wirkenden Urſachen der Naturerſcheinungen!

Was alſo übrig bleibt nach Abzug aller Idole, das iſt die experimentirende Wahrnehmung unter dem Geſichtspunkte der mechaniſchen oder natürlichen Cauſalität. Auf dieſem Wege allein kann der menſchliche Geiſt das wirkliche Abbild der Natur treffen. Und das iſt nach Bacon die Aufgabe der Wiſſenſchaft: „Die Welt ſoll nicht, wie bisher geſchehen iſt, in die enge Sphäre des menſchlichen Verſtandes eingezwängt, ſondern dieſer ſoll ausgedehnt und erweitert werden, um das Bild der Welt, wie ſie iſt, in ſich aufzunehmen.“*)

*) Garascene ad hist. nat. N. IV. Op. p. 422.

Drittes Kapitel.

Der Weg der Erfahrung.

I.

Die Aufgabe.

1. Die wahre Differenz.

Die einzig wahre und fruchtbare Betrachtungsweise ist also die experimentirende Wahrnehmung, gerichtet allein auf die wirkenden Ursachen der Dinge. Wir wollen diese von allen Idolen gereinigte Wahrnehmung, diese vollkommen objective Beobachtung der Dinge mit Bacon die reine Erfahrung nennen (mera experientia). Was die Erfahrung soll, leuchtet ein: sie geht aus von den Thatsachen der Natur und richtet sich auf deren Ursachen. Es handelt sich darum, den Weg ausfindig zu machen, der nicht durch einen glücklichen Zufall, sondern mit Nothwendigkeit von dem einen Punkte zum andern führt: dieser Weg ist die Methode der Erfahrung. Ihre erste Aufgabe verlangt, die Thatsachen der Natur kennen zu lernen und deren Merkmale aufzufassen, die Fälle zu ordnen und zu sammeln, auf diesem Wege das Material herbeizuschaffen, welches den Stoff der Wissenschaft bildet. Denken wir uns diese Aufgabe mit möglichster Vollständigkeit gelöst, so haben

wir eine Reihe von Fällen, eine Sammlung von Thatsachen, die zunächst nur beschrieben und erzählt werden können. Die Lösung der ersten Aufgabe besteht mithin in der einfachen Aufzählung der wahrgenommenen Thatsachen (enumeratio simplex), deren sachliche Zusammenstellung die Naturbeschreibung oder Naturgeschichte ausmacht. Wie wird aus einer solchen Naturbeschreibung Naturwissenschaft, aus dieser Erfahrung Erkenntniß, oder was dasselbe heißt, aus der Erfahrung der Thatsachen die der Ursachen? Erst die Erfahrung der Ursachen ist wirkliche Erkenntniß, denn „alles wahre Wissen ist Wissen durch Gründe". Wie also erfahre ich die Gründe oder die wirksamen Bedingungen, unter denen die fragliche Erscheinung stattfindet?

Jede Naturerscheinung ist mir unter gewissen Bedingungen gegeben. Es handelt sich darum, unter den gegebenen diejenigen zu erkennen, welche zur Erscheinung selbst nothwendig und wesentlich sind, ohne welche die fragliche Erscheinung nicht stattfinden könnte. Also lautet die Frage: wie finde ich die wesentlichen Bedingungen? Und die Antwort: indem ich von den gegebenen die unwesentlichen oder zufälligen abziehe; der Rest, welcher bleibt, besteht offenbar in den wesentlichen und wahren. Weil die nothwendigen Bedingungen in allen Fällen die gegebenen nach Abzug der zufälligen sind, darum nennt sie Bacon die wahre Differenz (differentia vera) und bezeichnet diese als die Quelle der Dinge, die wirkende Natur oder die Form der gegebenen Erscheinung (fons emanationis, natura naturans, naturae datae forma.*) Wie die wahre Betrachtung der Dinge die menschliche Wahr-

*) Nov. Org. II, 1.

nehmung ist nach Abzug aller Idole, so sind die wahren Bedingungen eines Phänomens die vorhandenen nach Abzug der zufälligen. Also heißt die Frage: wie erkenne ich die zufälligen? Diese herauszufinden und von den gegebenen auszuscheiden, macht die eigentliche Aufgabe und das Ziel der baconischen Erfahrung. Ist diese Aufgabe gelöst, so ist damit die Einsicht in die wesentlichen Bedingungen des Phänomens, die Erkenntniß der Ursache, die interpretatio naturae, gegeben.

2. Die Formen.

Die aristotelische Metaphysik hat vier Arten der Ursachen unterschieden: Materie, Form, wirkende Ursache, Endursache. Die Endursachen sind aus der Erklärung der natürlichen Dinge auszuschließen; sie haben hier nichts ausgerichtet, vielmehr geschadet, denn sie gehören unter die Trugbilder unseres Verstandes. Aristoteles hat die Form mit dem Zweck zusammenfallen lassen, Bacon setzt sie gleich der wirksamen Ursache oder den Bedingungen, aus denen eine Erscheinung stets hervorgeht, die das Wesen derselben ausmachen. Daher ist ihm die Form der Natur gleichbedeutend mit ihrer nothwendigen Wirkungsart, d. h. mit ihrem Gesetz; die Erforschung, Auffindung, Erklärung dieses Gesetzes gilt ihm als die Grundlage alles Wissens und erfinderischen Handelns.*) Es ist wohl zu beachten, in welchem Sinne Bacon den Begriff der Form versteht, diesen in der philosophischen Schulsprache eingenisteten, vielumstrittenen, der Misdeutung ausgesetzten Terminus. Auch ist er selbst in diesem Punkte vielfach misverstanden worden von Seiten der Uebersetzer und Erklärer. Er versteht unter Form nicht Zweck,

*) Nov. Org. II, 2.

nicht Gattung oder Typus, ſondern Wirkungsart, ſo fällt ſie zuſammen mit der causa efficiens, aber ſie deckt ſich mit dieſer nicht ganz. Was unter gewiſſen Umſtänden geſchehen kann und geſchieht, durch das Zuſammenwirken der verſchiedenen Körper, durch deren Einwirkung auf einander, folgt ebenfalls aus Urſachen, aber aus ſolchen, die, an veränderliche Bedingungen geknüpft, nicht beſtändig, ſondern vorübergehend wirken, ſie ſind „causae fluxae", hier fällt die causa efficiens mit der causa materialis zuſammen, weshalb Bacon an derſelben Stelle auch ſagt „causa efficiens et materialis".*) Demnach verſteht Bacon unter Form die conſtante oder beſtändige Wirkungsart der Natur, er verſteht unter Formen die allgemeinen und nothwendigen Naturkräfte, die immer wirken und deren jede das Weſen einer allgemeinen phyſikaliſchen Eigenſchaft ausmacht. Es ſind die Grundkräfte, entſprechend den Grundeigenſchaften der Körper. Darum nennt er auch die Formen „ewig und unwandelbar" und bezeichnet die Erforſchung derſelben als die Aufgabe der Grundwiſſenſchaft oder Metaphyſik, während die Phyſik es mit der Wirkſamkeit der verſchiedenen Stoffe (causa efficiens et materialis) zu thun hat.**) Die Metaphyſik ſpielt bei Bacon eine doppelte Rolle, was freilich zur Präciſion ihrer Stellung nicht beiträgt: ſofern ſie die Endurſachen oder Zwecke betrachten ſoll, bildet ſie eine Provinz für ſich, die von der Phyſik zu trennen iſt; als Erforſchung der Grundkräfte dagegen bildet ſie die Grundlage der Phyſik, und Bacon würde beſſer gethan haben ſie „allgemeine Phyſik" zu nennen. Auf

*) Nov. Org. II, 3. Vgl. De augm. Lib. III, cp. 4. Op. p. 80.
**) Ebend. II, 9. S. unten Cap. X.

die Metaphyſik in dieſem phyſikaliſchen Sinn iſt das baconiſche Organon gerichtet.

Es kann kein Zweifel ſein, daß Bacon nur dieſen Sinn mit dem Ausdruck „Form“ verbindet. Wer die Formen erkennt, der hat die Einſicht in die allgemeinen Naturkräfte gewonnen und vermag das Höchſte zu leiſten, „der begreift“, ſagt Bacon, „die Einheit der Natur in den verſchiedenartigſten Erſcheinungen, der kann Dinge entdecken und hervorbringen, die völlig neu ſind, die weder die wandelbare Natur noch die eifrigſte Kunſt jemals zu bewirken vermocht, deren Gedanke ſelbſt nie würde in eines Menſchen Kopf gekommen ſein“. Wer der Natur im Einzelnen hie und da eine Wirkung ablauſcht, der kann manches erfinden, aber die Grenzen der menſchlichen Herrſchaft rückt er nicht weiter. Wer die allgemeinen Naturkräfte verſteht und dadurch zu regieren weiß, dem ſteht die höchſte Erfindungskraft zu Gebot, die Bacon „Magie“ nennt, nicht weil ſie Wunder verrichtet, ſondern „wegen des weiten Spielraums und der größern Herrſchaft über die Natur“. Die Metaphyſik im obigen Sinn, praktiſch angewendet, iſt Magie; die Phyſik in der engeren Bedeutung, praktiſch angewendet, Mechanik.*) Die Form iſt der Inbegriff der weſentlichen Bedingungen, aus denen die Erſcheinung nothwendig hervorgeht. Dieſe Form geſetzt, ſagt Bacon, ſo iſt die Erſcheinung unfehlbar da, die Form aufgehoben, ſo iſt die Erſcheinung unfehlbar entſchwunden: ſie iſt der Weſensgrund (fons essentiae), aus dem die Erſcheinung folgt.**)

Die Erſcheinung, um die es ſich handelt, iſt eine allge-

*) Nov. Org. II, 3 u. 9.

**) Ebend. II, 4. S. unten Cap. X.

meine und durchgängige Eigenschaft aller Materie, wie Wärme Licht, Schwere. Der Inbegriff ihrer wesentlichen Bedingungen, der Wesensgrund ist kein geheimnißvolles Ding, sondern eine Thätigkeit, ein Vorgang, ein bloßer Act (actus purus), der auf eine gesetzmäßige und bestimmte Weise geschieht. „Wenn ich von Formen spreche", sagt Bacon, „so verstehe ich darunter nichts anderes als die Gesetze und Bestimmungen des reinen Actes, die das Wesen einer einfachen und allgemeinen Naturerscheinung ausmachen. Es ist ganz dasselbe, ob ich Form der Wärme, Form des Lichtes, oder Gesetz der Wärme, Gesetz des Lichtes sage."*)

Demnach heißt die Aufgabe des Organons: wie erkennen wir die Form oder die wesentlichen Bedingungen einer solchen Erscheinung?

II.

Der Weg zur Lösung.

1. Die Tafeln der Instanzen.

Die Auffindung der wesentlichen Bedingungen setzt die Ausschließung der unwesentlichen voraus, diese werden ausgeschlossen von den vorhandenen Bedingungen, unter denen uns die fragliche Erscheinung, z. B. die Wärme, gegeben ist, also setzt die Ausschließung der unwesentlichen Bedingungen voraus die Wahrnehmung einer Reihe gegebener Fälle. Die Forderung heißt: finde die wesentlichen Bedingungen, d. i. die Differenz, welche bleibt nach Abzug der unwesentlichen Bedingungen von den vorhandenen! Mit einem Subtractionsexempel verglichen, ist die Aufgabe dreitheilig: stelle den

*) Nov. Org. II, 17.

Minuendus auf, dann den Subtrahendus, finde den Reſt! Das Erſte iſt die Wahrnehmung und Aufzählung gegebener Fälle, das Zweite die Ausſchließung (exclusio, rejectio) der unweſentlichen Bedingungen, das dritte die Einſammlung, gleichſam die Weinleſe der weſentlichen (vindemiatio).

In jedem gegebenen Fall, z. B. der Wärmeerſcheinung, ſind nothwendig alle weſentlichen Bedingungen enthalten, aber zugleich ſind eine Menge anderweitiger Beſtimmungen, begleitende Umſtände u. ſ. f. damit verbunden, die mir den eigentlichen Vorgang verhüllen. Die weſentlichen Bedingungen ſind da, aber für mich nicht erkennbar. Wie mache ich ſie erkennbar? Was zwar in jedem Falle ſtattfindet, aber in keinem einzelnen mir erkennbar hervortritt, wird einleuchtender ſein, wenn ich viele Fälle zuſammenſtelle, darin gleichartig, daß in jedem die fragliche Erſcheinung ſich zeigt. Was die Bedingungen betrifft, ſo ſtimmen in einigen dieſe vielen Fälle überein, in anderen nicht; ich werde die letzteren mit Sicherheit für unweſentlich und nicht zur Sache gehörig halten, die erſten mit einer gewiſſen Wahrſcheinlichkeit für weſentlich. Jedenfalls läßt ſich das Gebiet der Unterſuchung verengen. Jetzt iſt das Ergebniß zu prüfen. Die weſentliche Bedingung geſetzt, ſo iſt die Erſcheinung da. Iſt ſie nicht da, ſo iſt die Bedingung nicht weſentlich, ſondern zu eliminiren. Alſo müſſen jetzt andere Fälle geſucht und wahrgenommen werden, darin den erſten vergleichbar, daß ſie ähnliche Bedingungen haben, aber darin entgegengeſetzt, daß die fragliche Erſcheinung nicht ſtattfindet. Es ſind die Gegenfälle. Sie enthalten den Subtrahendus, wie die erſten den Minuendus. Jene nennt Bacon „die poſitiven oder übereinſtimmenden", dieſe „die negativen oder contradictoriſchen Inſtanzen". Die Ordnung und Aufzählung der poſi-

tiven Instanzen bildet die „tabula essentiae et praesentiae", die der negativen die Tafel der Abweichung („tabula declinationis sive absentiae"). Um in dem Bilde des Rechenexempels zu bleiben: die Aufgabe der Subtraction wird angesetzt durch die Vergleichung der positiven und negativen Instanzen, sie wird gelöst durch die Ausschließung der unwesentlichen und Einsammlung der wesentlichen Bedingungen („rejectio" und „vindemiatio"). Zwischen den Ansatz und die Lösung hat Bacon noch eine dritte Vergleichungsreihe gestellt, die dazu beitragen soll, die wesentlichen Bedingungen erkennbar zu machen. Mit der Zunahme der letzteren, wenn sie in der That wesentlich sind, muß auch die Erscheinung zunehmen und ebenso umgekehrt. Die hier aufgeführten Fälle beziehen sich auf die graduelle Vermehrung und Verminderung, Bacon nennt sie daher „die Tafel der Grade".

Die fünf Abschnitte, die nach Bacon den Weg zur Lösung bezeichnen und eintheilen, sind demnach: die Aufstellung der positiven Instanzen, die Entgegenstellung der negativen, die Vergleichung der Grade, die Ausschließung des Unwesentlichen, die Sammlung des Wesentlichen.

2. Das Beispiel.

(Die Wärme.)

Bacon hat diesen Weg nicht blos vorschreiben, sondern auch zeigen wollen, wie man ihn geht. Das Beispiel, welches er wählt, ist die Wärme. Daß die Wärme unter den Wirkungsweisen der Natur eine centrale Stellung einnimmt, hat die älteste Physik geahnt, die neueste bewiesen; es giebt vielleicht keinen Punkt, in welchem alltägliche Lebenserfahrung, Speculation und exacte Naturforschung so nah zusammenstoßen.

Der erſte italieniſche Naturphiloſoph Teleſius ſetzte Stoff und wirkende Thätigkeit als die Urprincipien der Natur, den Stoff als das paſſive, Wärme und Kälte als die activen (natura agenti) und verglich ſie mit dem, was die Peripatetiker „Formen“ nannten.*) Wir wiſſen, daß Bacon unter Formen nichts anderes verſteht als die active Natur ſelbſt, die geſetzmäßige und nothwendige Wirkungsweiſe, die Wärme gilt ihm als Hauptform, als das vorzüglichſte und hauptſächlichſte aller Beiſpiele. Wer die Formen erkennt, ſagt Bacon, durchſchaut die Einheit der Natur. Aus der mechaniſchen Wärmelehre wird in der heutigen Phyſik die Lehre von der Erhaltung und Einheit der Kraft bewieſen, das höchſte und umfaſſendſte Princip der geſammten Naturwiſſenſchaft. Und es iſt merkwürdig genug, daß in der Auflöſung der Frage: was iſt Wärme? Bacon auf ſeinem Wege zu einem Ergebniß gekommen iſt, das mit der Erklärung der neueſten Phyſik faſt übereinſtimmt.

Es iſt wahr, daß dieſer baconiſche Weg ſehr umſtändlich, künſtlich erſchwert, in manchen einzelnen Beſtimmungen falſch iſt, theils fehlten dem Zeitalter, theils ihm ſelbſt die richtigen Vorſtellungen von Wärmebeſchaffenheit, Wärmeverbreitung, Wärmeleitern, Wärmecapacität u. ſ. f. Im Widerſpruch mit ſich ſelbſt macht er die Wärmeempfindung zum Maß der Wärmebeſchaffenheit (Temperatur), er nimmt Wärme und Kälte, als ob ſie entgegengeſetzte Qualitäten wären, und ſagt gelegentlich bei der Vergleichung der Grade: „Holz iſt nicht ſo kalt als Metall, doch das gehört in die Tafel der Kältegrade.“ Zuerſt werden 28 poſitive Inſtanzen der

*) Bern. Telesio ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano di Francesco Fiorentino (Firenze 1872), I, 224.

Wärmeerscheinungen aufgeführt, diesen 32 negative Instanzen entgegengestellt, dann folgen 41 Fälle gradueller Vergleichung, darauf 14 Exclusionen, endlich die Lese.*)

Als positive Instanzen gelten vor allem die Wärmeerscheinungen unter Einwirkung der Sonnenstrahlen und des Feuers, dann die Erwärmung flüssiger und luftförmiger Körper, die thierische Wärme (die thierischen Bedeckungen, wie Wolle, Haare, Federn nimmt er für warme Körper, während sie schlechte Wärmeleiter sind), Entstehung der Wärme unter chemischen Einflüssen, durch Reibung u. s. f. Das Alles wird vereinzelt aufgeführt, die wichtigsten Instanzen neben solchen, die nichtig oder falsch sind. Um gründlich zu erscheinen, hat sich Bacon den eigenen Weg ohne Noth erschwert und durch Gestrüpp ungangbar gemacht. Wäre er bei fundamentalen Erscheinungen geblieben, hätte er den Begriff der negativen Instanz etwas weiter und richtiger gefaßt, so wäre sein Weg kürzer und lichtvoller gewesen. Wärme unter Einwirkung der Sonnenstrahlen ist eine positive Instanz, Wärme durch Reibung ebenfalls. Nun gilt ihm als negative Instanz die ähnliche Bedingung ohne die fragliche Erscheinung. Sonnenstrahlen ohne Wärme, Reibung ohne Wärme würden in den beiden gegebenen Fällen negative Instanzen sein. Gegen die Reibung giebt es keine negative Instanz, Bacon räumt es selbst ein**), gegen die Sonnenstrahlen versucht er als negative Instanz den Satz, daß die Mondstrahlen nicht wärmen, aber erstens ist der Mond keine Sonne, und zweitens läßt er es selbst auf den Versuch ankommen, ob die Mondstrahlen durch starke Con-

*) Nov. Org. II, 11—13. 18. 20. (Positive Instanzen giebt Bacon eigentlich nur 27, die letzte heißt „alia".)

**) Nov. Org. II, 12. Tab. decl. s. abs. Nr. XXII.

centration nicht auch wärmen.*) Wenn Wärme unter Lichtentwickelung als positive Instanz gilt, so ist die entsprechende negative Licht ohne Wärme. Aber hier liegt eine zweite negative Instanz offen zu Tage: Wärme ohne Licht, Wärme durch Reibung! Eine Entgegensetzung, um so wichtiger, weil sie gar nicht problematisch ist, eine Erscheinung, um so fundamentaler, eine Instanz, um so prärogativer (mit einem späteren baconischen Ausdruck zu reden), weil es gegen sie, wie Bacon selbst sagt, keine negative Instanz giebt.

Hier ist ein Grundfehler, der nicht der Methode, sondern der Ausübung zur Last fällt. Ich habe den Fall vor mir: A unter der Einwirkung von B. Der Fall hat zwei mögliche Gegenfälle: A ohne B, B ohne A. Es sei fraglich, ob sich A ohne B constatiren läßt, es ist nicht fraglich, daß B ohne A stattfindet. Jetzt ist die sicherste Gegeninstanz: B ohne A, Wärme ohne Licht, Wärme durch Reibung. Statt gleich bei dem ersten Schritt Halt zu machen und die sicherste Gegeninstanz aufzurufen, schlendert Bacon im Zuge der positiven Instanzen weiter und kommt hier unter andern auch zur Reibung mit der Genugthuung, daß er es auf Nr. 16 gebracht hat.

Daher kommt es auch, daß Bacon manches erst am Schluß seiner Tabellen sagt, was er gleich zu Anfang hätte sagen sollen: erst in der letzten Stelle der Gradvergleichungen bezeichnet er den Unterschied zwischen Wärmeempfindung und Wärmebeschaffenheit, und daß jene nur relativ und subjectiv sei; erst in der letzten Stelle der Exclusionen zieht er aus der Thatsache der Wärme durch Reibung den erleuchtenden Schluß, daß die Wärme nicht etwas ursprünglich Gegebenes, also kein

*) Nov. Org. II, 12. Tab. decl. Nr. V.

Stoff sei, sondern eine Thätigkeit, eine Wirkung im activen Sinn.*)

Zuletzt gewinnt er sein Resultat aus wenigen Instanzen, die er selbst die einleuchtenden Fälle (eluscentiae, instantiae ostensivae) nennt, weil hier die Sache selbst weniger durch Nebenumstände verdeckt wird; als solche gelten ihm die Flamme, die Reibung, das Sieden, Verdampfen, Schmelzen. Man sieht, daß die vorhergehenden Aufstellungen zum großen Theil Parademarsch und jene vielen Instanzen Paradesoldaten waren, von denen die wenigsten in den Krieg kommen. Aus einigen hervorgehobenen Thatsachen wird ausgemacht, was die Wärme als solche ist, abgesehen von unserer Empfindung: der physikalische Begriff der Wärme. Wärme ist Bewegung, nicht etwa so, als ob die Bewegung eine ihrer Eigenschaften sei, als ob sie Bewegung erzeuge oder durch dieselbe erzeugt werde: sie ist selbst nichts anderes als Bewegung, als eine besondere Art der Bewegung. Was für eine Art? Die Reibung zeigt, daß diese Bewegung nicht von einer Masse auf eine andere übertragen oder mitgetheilt wird, sondern innerhalb der Theile eines Körpers vor sich geht; die Erscheinungen des Siedens, Verdampfens u. s. f. zeigen, daß die Bewegung expansiv, die Wärme also ein ausdehnender Bewegungsact ist; aus der Flamme will Bacon erkennen, daß diese ausdehnende Bewegung nach aufwärts strebt, aus dem Feuer und der Verbrennung, daß sie unregelmäßig, oscillirend, die kleineren Theile durchdringend, heftiger Art ist. Seine Definition heißt: Wärme ist eine ausdehnende, gehemmte, durch die kleineren Theile strebende Bewegung. Die heutige Physik erklärt: Wärme ist

*) Nov. Org. II, 20.

kein Stoff, ſondern Bewegung, eine beſondere Art der Bewegung, keine Bewegung größerer Maſſengruppen, keine fortſchreitende, keine drehende, keine wellenartige, wie Schall oder Licht, ſondern eine unregelmäßige Bewegung der kleinſten Theile, der Molecüle und Atome: ſie iſt unregelmäßige Molecularbewegung.

3. Induction und Deduction.

Jetzt laſſen ſich die Wege genau erkennen und unterſcheiden, auf denen der menſchliche Geiſt die Erkenntniß ſucht. Es giebt überhaupt nur zwei Wege, die verſucht werden können, der eine führt in die Irre, der andere zur Wahrheit: entweder folgen wir den Irrlichtern unſerer Idole oder dem wahren Licht der Natur. Jede Erkenntnißart, da ſie durch Gründe ſtattfindet, iſt eine Beweisart, die falſchen Beweiſe ſind gleichſam die Befeſtigungen und Schutzwehren unſerer Vorurtheile, die dadurch bewaffnet und verſtärkt werden. Den Trugbildern entſprechen die Trugbeweiſe. Der ſchlimmſte von allen, der die natürliche Ordnung des Erkennens völlig verkehrt, iſt der Schluß aus bloßen Begriffen, aus allgemeinen Vorderſätzen durch erkünſtelte Mittelſätze auf leere Schlußſätze; dieſe Beweisart geht nicht von Thatſachen zu Geſetzen, ſondern von Worten zu Worten, ſie verfehlt nicht blos die Natur, ſondern läuft ihr zuwider und verliert ſie ganz außer Augen. Darum nennt Bacon dieſe Art der Wortbeweiſe, die bei der Schule in Anſehen ſtehen, dieſes leere dialektiſche Verfahren der gewöhnlichen Deduction „die Mutter der Irrthümer und die Calamität der Wiſſenſchaften".*)

*) Nov. Org. I, 69.

Das entgegengesetzte Verfahren beginnt nicht mit leeren Begriffen, sondern mit Thatsachen oder Wahrnehmungen. Wenn aber aus der ersten besten Wahrnehmung sogleich ein allgemeiner Satz abgeleitet und daraus die übrigen schulgerecht gefolgert werden, so sind wir um nichts gebessert, sondern fallen zurück in die schlechte für grundfalsch erkannte Beweisart. Es ist nicht genug von Wahrnehmungen auszugehen, es muß auch am Leitfaden der Thatsachen, nach der Richtschnur der Erfahrung von Satz zu Satz fortgeschritten werden. An die Stelle der gewöhnlichen Deduction tritt der Erfahrungsbeweis.*)

Unsere Sinneswahrnehmungen sind beschränkt und trügerisch. Wenn wir von falschen Wahrnehmungen ausgehen, so ist der ganze Erfahrungsbeweis nichtig. Um als brauchbare Prämissen zu gelten, müssen die Wahrnehmungen berichtigt, die Thatsachen festgestellt werden. Dies geschieht durch Beobachtung und Versuch. Der menschliche Verstand ist aus Vorliebe für allgemeine Sätze geneigt zu voreiligen Schlüssen. Es darf aus den gegebenen und richtigen Thatsachen nicht mehr geschlossen werden als daraus folgt: der Erfahrungsbeweis sei streng und exact, er gehe von Schritt zu Schritt, nicht sprungweise, sondern stufenweise.**)

Aus wenig Thatsachen läßt sich mit Sicherheit nicht viel schließen. Nun ist das Ziel der Erfahrung die Entdeckung der verborgenen Naturprocesse, die Einsicht, wie die Natur handelt, die Erklärung der Naturgesetze. Eine solche Erklärung nennt Bacon „Axiom". Um mit Sicherheit Axiome zu fin-

*) Nov. Org. I, 19. 76.
**) Ebend. I, 19.

den, darf der Gesichtskreis der Erfahrung, ich meine die Thatsachen, die sie beherrscht, nicht zu beschränkt und dürftig sein.*)

Gestützt also auf richtige, durch Beobachtung und Versuch festgestellte Thatsachen, auf ein umfassendes Material solcher Fälle, schreite diese weitblickende Erfahrung vorsichtig und behutsam vorwärts, von Schritt zu Schritt, von Stufe zu Stufe, bei jedem Schritt immer die Thatsache vor Augen, woraus sie schließt, bei jedem Schluß, den sie macht, immer spähend, ob nicht Thatsachen vorhanden sind, die dagegen zeugen. Dieser Weg richtiger Erfahrung ist die Induction, der eigentliche Schlüssel zur Erklärung der Natur. „Zur Grundlegung der Sache handelt es sich zuerst um eine ausreichende und brauchbare, durch Beobachtung und Versuch festgestellte Naturbeschreibung. Denn was die Natur thut oder leidet, läßt sich nicht erdichten noch erdenken, sondern nur entdecken. Aber eine solche Naturbeschreibung ist so mannichfaltig und zerstreut, daß sie den Verstand verwirrt und diffus macht, wenn sie nicht geordnet dargestellt wird. Daher sind Tabellen und Reihen der Instanzen zu entwerfen und so einzurichten, daß der Verstand sein Verfahren darauf richten kann. Aber auch nach einer solchen Vorbereitung ist der sich selbst überlassene und willkürliche Verstand noch nicht zureichend und geschickt, die Axiome zu entdecken, wenn er nicht gelenkt und geschützt wird. Darum muß man drittens die methodische und wahre Induction anwenden, die der eigentliche Schlüssel ist zur Erklärung der Natur.“**)

Der wahren Induction entspricht die wahre Deduction.

---

*) Nov. Org. I, 70.

**) Ebend. II, 10.

Das Ziel aller Erkenntniß ſollte die Erfindung ſein, nicht die zufällige, ſondern die abſichtliche, methodiſche. Die Kunſt des Erfindens ruht auf der Anwendung der Naturgeſetze, fordert alſo deren Entdeckung, die im Wege der reinen Erfahrung, der richtigen Induction geſchieht. So theilt ſich der neue Weg, auf den Bacon hinweiſt, in zwei Hauptabſchnitte: von der Wahrnehmung zur Entdeckung, von der Entdeckung zur Erfindung, vom Verſuch zum Axiom, vom Axiom zum Verſuch; der erſte Verſuch geht auf Entdeckung, der letzte auf Erfindung. Den erſten Weg nennt Bacon Induction, den zweiten Deduction: jene iſt die Methode der Erklärung, dieſe die Methode der Anwendung. Die Induction endet mit dem erkannten Geſetz, die Deduction mit der gelungenen Erfindung.*) So ſchließt Bacon's Philoſophie, wie er ſein Leben geſchloſſen haben wollte: mit dem Triumph des Experiments.

Was die bloße Erkenntniß der Dinge betrifft, ſo giebt es nur einen Weg, der zum Ziel führt: die Methode der Induction. Sie iſt, ſagt Bacon, der wahre Weg, den bisher noch keiner verſucht hat.**) Und was für die Bedeutung und Würdigung Bacon's ſehr wichtig iſt: die Induction gilt ihm als der wahre Weg, in Abſicht nicht bloß auf die Phyſik, ſondern auf alle Erkenntniß ohne Ausnahme. . Er erklärt ausdrücklich, daß dieſelbe Methode, wonach Wärme, Licht, Vegetation u. ſ. f. unterſucht werden, auch allein gültig ſei zur Erforſchung der Gemüthsbewegungen, der Geiſtesthätigkeiten, des bürgerlichen Lebens u. ſ. f., daß auch Logik, Moral, Politik, überhaupt alle Wiſſenſchaften mit der Naturphiloſophie unter einen und denſelben Geſichtspunkt fallen.

*) Nov. Org. II, 10. **) Ebend. II, 127.

Viertes Kapitel.

Die Methode der Induction.

I.

Die negativen Instanzen.

Wir müssen den Punkt hervorheben, auf den Bacon selbst in seiner Methodenlehre das größte Gewicht gelegt, den er als das eigentliche Kennzeichen ihrer Neuheit an so vielen Stellen geltend gemacht hat. Gesetzmäßige und wahre Induction nennt er die seinige, um sie von einer andern zu unterscheiden, die weder gesetzmäßig noch wahr ist, die regellos verfährt und zu falschen Ergebnissen kommt. Erfahrung und Induction als solche sind so wenig neu, daß sie vielmehr den täglichen Unterhalt unserer Erkenntniß ausmachen; jeder Tag bringt uns Erfahrungen, aus einer Reihe täglicher Erfahrungen ziehen wir zuletzt eine Summe, die uns als endgültiges Resultat oder Axiom gilt. Dieser Schluß von der Thatsache auf das vermeintliche Axiom geschieht auch im Wege der Induction, und nach einer solchen Induction bildet sich die tägliche Lebensweisheit, wie die Wetterregel im Verstande des Bauern. Aber ebenso überzeugen wir uns täglich von der Unsicherheit unserer so gemachten Erfahrung, von der Unrichtigkeit ihrer Schlüsse.

Eine neue Erfahrung, worauf wir bei der Summe der früheren nicht gerechnet hatten, zeigt, daß unsere Regel falsch war, und eine einzige genügt, das vermeintliche Gesetz zu widerlegen. Wenn auch nur einmal nicht eintrifft, was unserer Regel nach eintreffen sollte, so ist bewiesen, daß diese Regel nicht gültiger war als ein Idol. Der eine Fall bildet gegen unsere Regel die negative Instanz. Und im Laufe der gewöhnlichen Erfahrung stoßen wir fortwährend auf solche negative Instanzen, die wieder zu nichte machen, was wir auf unsere bisherige Erfahrung gegründet und auf diesen Grund hin geglaubt hatten. An solchen negativen Instanzen pflegen die Wetterregeln der gewöhnlichen Art zu Schanden und lächerlich zu werden, und die gewöhnliche Erfahrung steht nicht sicherer als der Kalender. Sicher steht die Erfahrung erst, wenn sie die negativen Instanzen nicht mehr zu fürchten hat, wenn ihre Resultate nicht mehr der Gefahr ausgesetzt sind, daß sie der nächste Augenblick mit einer unerwarteten Erfahrung widerlegt: wenn ihr mit einem Worte keine unvorhergesehenen Fälle mehr begegnen können. Daher muß die Erfahrung, um sicher zu gehen, soviel als möglich alle Fälle vorhersehen, sie muß sich bei Zeiten gegen die Gefahr der negativen Instanzen schützen, indem sie dieselben bedenkt; sie selbst muß, bevor sie ihr Resultat abschließt, die negativen Instanzen aufsuchen und ihnen begegnen, damit nicht diese ihr begegnen und das vorzeitige Resultat umstoßen. Der einzig sichere Weg der Erfahrung führt mitten durch die negativen Instanzen hindurch. Diesen Weg nennt Bacon im Unterschiede von der gewöhnlichen Erfahrung die methodische, im Unterschiede von der gewöhnlichen Induction die wahre. Widerlegt überhaupt kann eine Erfahrung nur werden durch das Zeugniß widersprechender Thatsachen.

Wenn keine Thatſache mehr gegen ſie zeugt, ſo iſt ſie unwiderleglich, ſo ſteht ſie feſt. Und gegen dieſes Zeugniß kann ſich die Erfahrung nur dadurch ſchützen, daß ſie es ſelbſt aufſucht und abnimmt, daß ſie, wie in einem Rechtsſtreite, die poſitiven Inſtanzen mit den negativen gleichſam confrontirt und erſt nach dieſem Verhöre ſich entſcheidet; ſie muß den erſten Grundſatz der Gerechtigkeit befolgen: audiatur et altera pars!

Die negativen Inſtanzen machen die Erfahrung ſchwierig und im wiſſenſchaftlichen Verſtande geſetzmäßig; ohne dieſelben iſt ſie leicht und unkritiſch, darum legt Bacon ein ſo großes und nachdrückliches Gewicht auf die negativen Inſtanzen: ſie gelten ihm als das Kriterium der erfahrungsmäßigen Wahrheit, als deren einzige Bürgſchaft. Verbürgt iſt die Wahrheit, wenn ſie widerſpruchslos iſt; verbürgt iſt die erfahrungsmäßige Wahrheit, wenn ſich die Erfahrung bei jedem ihrer Urtheile die möglichen Widerſprüche vorhält, klar macht und löſt. Dies geſchieht durch die Beachtung der widerſtreitenden Fälle. Dieſe hemmen und ſichern jeden Schritt der Erfahrung und geben ihr die Richtſchnur, wonach ſie langſam dem ſichern Ziele zuſtrebt, nicht vorſchnell zu einem eingebildeten und nichtigen forteilt. „Ich halte dafür", ſagt Bacon in ſeinen Gedanken und Meinungen, „daß man eine ſolche Form der Induction einführe, die aus einzelnen Thatſachen allgemeine Schlüſſe zieht, aber ſo, daß dagegen nachweislich kein widerſprechendes Zeugniß, keine negative Inſtanz mehr aufgeführt werden kann."*) Durch die unausgeſetzte Vergleichung der poſitiven Inſtanzen mit den negativen werden die nothwendigen Bedingungen von den zufälligen geſondert. Deshalb nennt Bacon dieſen ver-

*) Cogitata et Visa. Op. p. 597.

gleichenden Verſtand „das göttliche Feuer", wodurch die Natur geſichtet und die Geſetze ihrer Erſcheinungen erleuchtet werden: „Es muß eine Sichtung und Zerſetzung der Natur ſtattfinden nicht durch das elementare Feuer, ſondern durch den Verſtand, der gleichſam das göttliche Feuer iſt." „Nur durch die negativen Bedingungen können wir zu den affirmativen vordringen nach allſeitiger Ausſchließung."*) Anſpielend auf die Alchymiſten, jene philosophi per ignem, die im wirklichen Feuer die Körper auflöſen und ſcheiden, ſagt Bacon, er brauche zu ſeiner Scheidung nicht den Vulcan, ſondern die Minerva, freilich eine andere Minerva als die der bisherigen Wiſſenſchaften, die zur Einſicht in die verborgenen Proceſſe der Natur viel zu plump und unbeholfen war.**)

Wir ſahen früher, wie die baconiſche Wiſſenſchaft aus dem Zweifel hervorging, der ihr nichts übrig ließ als die reine Erfahrung; ſie will den Zweifel nicht gleich den Skeptikern feſthalten, ſondern ſtrebt nach ſichern Erkenntniſſen, aber auf dieſem Wege nimmt ſie den Zweifel mit ſich als fortwährenden Begleiter aller ihrer Unterſuchungen und ſchließt keine ab, ohne dieſen Begleiter gehört und beruhigt zu haben. Jener erſte Zweifel, der aller Wiſſenſchaft vorausgeht, macht dieſe rein empiriſch; dieſer zweite, der die Wiſſenſchaft auf jedem ihrer Schritte begleitet, macht die Erfahrung kritiſch. Ohne den erſten würde die Erfahrung ſchon in ihrem Urſprunge mit Idolen behaftet ſein und deshalb ſtets im Trüben bleiben; ohne den andern würde ſie auf ihrem Wege Idole ſtatt der Wahrheit ergreifen und deshalb leichtgläubig und abergläubiſch

*) Nov. Org. II, 15 u. 16.
**) Ebend. II, 6 u. 7.

werden. Davor schützt sie der fortgesetzte Zweifel, der kritische Verstand, der gegen jede positive Instanz die negative aufruft. Woher anders kommt die Leichtgläubigkeit und der Aberglaube der Leute, als aus diesem Mangel an kritischem Verstande, aus dieser Nichtbeachtung der negativen Instanzen, aus dieser leichten und faulen Befriedigung mit ein paar positiven beliebigen Fällen? Hätte man die negativen ebenso gut gehört, so würden so viele Wunderdinge, die man unerklärlichen und dämonischen Kräften zuschreibt, nie geglaubt worden sein. Da fabelt man von hellsehenden Schlafwandlern, welche die Zukunft weissagen und treffen, von prophetischen Träumen, die erfüllt worden u. s. f. Der leichtgläubige Verstand, schon durch die ungewöhnliche und außerordentliche Begebenheit gefesselt, begnügt sich mit dem einen, nicht weiter untersuchten Falle, erzählt die Sache weiter, wird abergläubisch und macht Abergläubische. Der kritische Verstand fragt: wo sind die Schlafwandler, die nicht weissagen, deren Weissagungen nicht eintreffen? Ohne Zweifel würde man sie finden, wenn man sie suchte, und eine einzige solche negative Instanz würde hinreichen, aller Welt den Glauben an die Unfehlbarkeit solcher Weissagungen zu nehmen, alle Welt zu überzeugen, daß hier andere Kräfte im Spiele sind als dämonische oder gar göttliche. Wenn jeder Glaube der Art, der sich auf gewisse Fälle, auf gewisse Erfahrungen beruft, die Feuerprobe der negativen Instanzen bestehen sollte, die er erfahrungsmäßig bestehen müßte, wie wenige würden diese Probe aushalten! „Als man jemand", sagt Bacon, „in einem Tempel die Votivtafeln der Geretteten zeigte und dann mit der Frage zur Last fiel, ob er jetzt die gnädige Gottheit anerkenne, antwortete er sehr richtig mit der Gegenfrage: aber wo stehen die verzeichnet, die trotz ihrer Gelübde im Schiff-

bruch umgekommen sind? Und dieselbe Bewandtniß hat es (fährt Bacon fort) mit jeglichem Aberglauben, den Sterndeutereien, Träumen, bedeutungsvollen Wahrzeichen, Verhängnissen und was dergleichen mehr ist. Die Menschen, die sich an solchen leeren Dingen ergötzen, bemerken immer nur die Fälle, wo die Sache zufällig eintrifft, die erfolglosen dagegen, obwohl sie bei weitem die Mehrzahl sind, lassen sie außer Acht. Am tiefsten aber hat sich dieses Uebel in die Wissenschaften und die Philosophie eingeschlichen. Der menschliche Verstand hat einmal diesen eigenthümlichen und festgewurzelten Irrthum: daß er sich (den Hang zum Wunderbaren ganz bei Seite gesetzt) überhaupt mehr durch positive Instanzen als durch negative bestimmen läßt, während er sich doch beiden mit gleicher Unparteilichkeit hingeben sollte. Ja für die Aufstellung eines wahren Axioms ist die Bedeutung der negativen Instanz allemal größer als die der positiven."*) Denn offenbar können hundert Fälle nicht beweisen, was ein einziger widerlegt.

Die negativen Instanzen, welche Bacon methodisch geltend macht, bilden in seiner Philosophie den kritischen Widerspruchsgeist, die Bürgschaft gegen alle leichtgläubige Empirie, gegen alles leichtfertige Annehmen, mit einem Worte gegen alle Idole, vor denen die bloße Erfahrung nicht schützt, noch weniger der sich selbst überlassene Verstand. Denn die bloße Erfahrung beachtet die negativen Instanzen nicht, sie sammelt Fälle und macht daraus leichtfertige Axiome; noch weniger beachtet sie der sich selbst überlassene Verstand, der die Erkenntniß nur aus sich schöpft ohne Rücksicht auf alle äußern Instanzen: so verfehlen beide die wirklichen Abbilder der Dinge. Dagegen

*) Nov. Org. I, 46. Vgl. De augm. scient. V, cp. 4. Op. p. 140.

die kritiſche Erfahrung vereinigt den Reichthum der Erfahrung mit der Kraft des Verſtandes, indem ſie die Einſeitigkeiten beider und darum deren Irrthümer vermeidet. Sie ſammelt, indem ſie ſichtet, und handelt auf dieſe Weiſe ebenſo erfahrungsmäßig als verſtändig: ſie iſt rationelle, denkende, vernunftgemäße Erfahrung. In dieſer allein findet Bacon das Heil der Wiſſenſchaft, in der Vereinigung von Vernunft und Erfahrung, wie er das Elend der Wiſſenſchaft in der Trennung beider erblickt. „Wir wollen", ſagt er in der Vorrede zu ſeinem Geſammtwerk, „zwiſchen Erfahrung und Vernunft jene unſelige Scheidung aufheben, die alle menſchlichen Angelegenheiten verwirrt hat, und für ewige Zeiten eine wahrhafte und geſetzmäßige Verbindung ſtiften."*)

So begreift Bacon ſeinen Standpunkt der Vergangenheit gegenüber als einen neuen und höhern, der die bisherigen ſtarren Gegenſätze auflöſt und vereinigt. Jene Gegenſätze waren unfruchtbar und mußten es ſein. Mit ihrer Vereinigung erſt beginnt die fruchtbare und erfinderiſche Wiſſenſchaft. In der bildlich treffenden Ausdrucksweiſe, die ihm ſtets zu Gebot ſteht und ſeine Schreibart auszeichnet, vergleicht Bacon die bloße Erfahrung mit den Ameiſen, die nichts können als ſammeln, den ſich ſelbſt überlaſſenen Verſtand mit den Spinnen, die aus ſich ihr Gewebe hervorbringen, die denkende Erfahrung, welche die ſeinige iſt, mit den Bienen, die zugleich ſammeln und ſichten. „Alle, die bisjetzt die Wiſſenſchaften betrieben haben, waren entweder Empiriker oder Dogmatiker. Die Empiriker ſind wie die Ameiſen, die viel brauchbares Material zuſammentragen, die Vernünftler wie die Spinnen,

*) Inst. Magna. Praef. Op. p. 275.

die aus sich heraus ein Gewebe zusammenfügen, aber die Vernunft in der Mitte von beiden gleicht der Biene, die ihr Material aus den Blumen der Gärten und Wiesen zieht und dieses Material dann mit eigener Kraft sichtet und ordnet. Nicht unähnlich ist die wahre Arbeit der Philosophie, denn sie stützt sich nicht ausschließlich oder hauptsächlich auf die Mittel des bloßen Verstandes, sie legt das durch Erfahrung gesammelte Material nicht im bloßen Gedächtniß nieder, sondern im Verstande, nachdem sie den Stoff geformt und in ihre Herrschaft gebracht hat. Darum müssen, was bisher nicht geschehen, Erfahrung und Vernunft ein festes und unverletzliches Bündniß eingehen, um dem trostlosen Zustande der Wissenschaft ein Ende zu machen."*) Der angesammelte Erfahrungsstoff wird zur Wissenschaft durch methodische Bearbeitung; diese Bearbeitung besteht in der wahren Induction, für welche der Erfahrungsstoff gleichsam das Hausgeräth ist, das sie ordnet und braucht, gleichsam der Wald, den sie sichtet. Daher bezeichnet Bacon die historia naturalis als „verae inductionis supellex sive silva".**)

II.

Das Experiment.

Die Erfahrung auf ihrem Wege von der Wahrnehmung zum Axiom ist von zwei Gefahren bedroht: in der Auffassung der Thatsachen wird sie beirrt durch die Sinnestäuschung; indem sie die Thatsachen auf Gesetze zurückführt, droht ihr der Trugschluß. Sie bedarf daher, wie Bacon so oft sagt, der

*) Nov. Org. I, 95. Vgl. als Parallelstelle Cog. et Visa. Op. p. 596.
**) Parasceue ad hist. nat. Nr. II. Op. p. 421.

Leitung. Das Weltgebäude iſt ein Labyrinth*); um es zu erforſchen und ſich im Dunkel deſſelben nicht zu verirren und zu verlieren, bedürfen wir den Faden der Ariadne, jenes „filum labyrinthi“, wie Bacon die Wegweiſung aus dem Felde der Thatſachen in das der Urſachen zu nennen liebt.**) Gegen die Blendung der Sinneswahrnehmung ſchützt die Berichtigung durch Beobachtung und Verſuch, gegen die voreiligen falſchen Schlüſſe die Beachtung der negativen Inſtanzen, die kritiſche Vergleichung der Thatſachen. In beiden Fällen werden die Bedingungen, unter denen die Thatſache wahrgenommen wird, verändert, ſowohl auf Seiten unſerer Wahrnehmung als auf Seiten der Erſcheinung, und zwar werden ſie nicht zufällig, ſondern abſichtlich verändert, um aus dem Gebiete der Wahrnehmung den blos ſubjectiven Eindruck, aus dem der Thatſache die blos zufälligen Umſtände zu entfernen. Auf dieſe Weiſe wird die Erfahrung auf ein beſtimmtes Ziel gerichtet, ſie kommt nicht, ſondern wird geſucht: wenn ſie von ungefähr kommt, iſt ſie Zufall; wenn wir ſie ſuchen, beabſichtigen, anſtellen, iſt ſie Verſuch oder Experiment (experientia quaesita = experimentum). „Es bleibt nichts übrig“, ſagt Bacon, „als die reine Erfahrung. Wenn ſie uns kommt, heißt ſie Zufall, wenn wir ſie ſuchen, Experiment. Doch hat dieſe Art der Erfahrung keine feſten Ziele, ſie tappt umher, wie die Menſchen bei der Nacht zu thun pflegen, ob ſie nicht zufällig den rechten Weg treffen. Sie würden klüger und beſſer handeln, wenn ſie den Tag erwarten oder Licht anzünden und ſich dann auf den Weg machen wollten. Die wahre

*) Inst. Magna. Praef. Op. p. 274.

**) Imp. phil. Op. p. 709 (scala intellectus sive filum labyrinthi).

Erfahrung dagegen zündet zuerſt Licht an, dann zeigt ſie mit dem Lichte den Weg, ſie hebt an mit geordneten, geſichteten, wohlbedachten Wahrnehmungen, zieht daraus ihre Axiome und aus den feſtgeſtellten Axiomen neue Experimente.“ „Darum mögen ſich die Leute nicht länger über die Oede in den Wiſſenſchaften wundern. Sie haben ſich nach allen Richtungen vom Wege verirrt, entweder haben ſie die Erfahrung gänzlich verlaſſen oder ſich in der Erfahrung wie in einem Labyrinthe verirrt, indem ſie blind umhertappten. Die wahre Methode leitet auf ſicherem Wege mitten durch die Wälder der Erfahrung in das offene Feld der Geſetze.“*)

Alſo nicht die bloße Erfahrung gilt, ſondern die experimentelle, nicht der Verſuch auf gutes Glück, in der Hoffnung auf dieſen oder jenen Gewinn, ſondern in Abſicht auf wahre Erkenntniß: das entdeckende Experiment, die „lucifera experimenta“**), nicht das blinde Experiment, ſondern das von der Methode erleuchtete und ſicher geführte.

Dieſer Begriff der experimentellen Erfahrung entſcheidet den Charakter der baconiſchen Methode, wie dieſe den Charakter der baconiſchen Philoſophie überhaupt. Man hat neuerdings in Frage, ja in Abrede geſtellt, daß Bacon den Begriff des Experiments gehabt habe, eine Frage, die natürlich ganz unabhängig iſt von der anderen, ob er die Kunſt des Experiments beſeſſen, ob er ſelbſt gute und wohlinſtruirte Experimente gemacht hat? Da er ſich in dieſer Kunſt verſucht hat, ſo iſt die Frage aufzuwerfen, ſie iſt in der Hauptſache zu verneinen, aber damit iſt nichts über die Frage entſchieden, bei

*) Nov. Org. I, 82.
**) Ebend. I, 99.

der wir ſtehen. Winckelman würde dieſelbe Bedeutung für die Erkenntniß der griechiſchen Kunſt haben, wenn er ſelbſt ein ſchlechter Bildhauer geweſen wäre, er war gar keiner; es thut dem Verdienſte Bacon's um die Erneuerung der Philoſophie, um die Erkenntniß neuer Ziele und Bahnen nicht den mindeſten Eintrag, daß er in der Ausübung ſeiner Methode wenig vermocht und nichts Erhebliches geleiſtet. Sein Werk war die Aufſtellung, die Wegweiſung, und wo er im Gefühl ſeiner Miſſion redet, hat er ſelbſt nie etwas anderes beanſprucht. „Ich übernehme blos die Rolle des Zeigers", ſagt er in dem Vorwort zu ſeinem Hauptwerk.*)

Erdmann verneint, daß Bacon in ſeiner Methode die Aufgabe und Bedeutung des Experiments richtig erkannt habe, er habe ſie nur geahnt; dieſer Mangel gilt ihm als Hauptgrund, weshalb Bacon nicht an die Spitze der neuern Philoſophie zu ſtellen, ſondern noch zu den Männern der Uebergangszeit zu rechnen ſei. Das Experiment, ſagt Erdmann, ſei nicht bloße Erfahrung, ſondern gehe aus auf Erfahrung. Genau daſſelbe ſagt Bacon in der oben angeführten Stelle, nur daß er mit dem bloßen Suchen ſich nicht begnügt, ſondern geordnetes und methodiſches Suchen fordert. Das Experiment hat nach Erdmann die Bedingungen zu entfernen, die zur Erſcheinung nicht nothwendig gehören, es läßt nur die weſentlichen übrig. Genau daſſelbe fordert Bacon und es iſt, wie wir ausführlich gezeigt haben, der Grundgedanke ſeiner ganzen Methode. Daher ſind ihm die negativen Inſtanzen ſo wichtig. Aber, ſo wendet Erdmann ein, er verhält ſich dazu blos

*) Nov. Org. Praef. Op. p. 278: „Nos indicis tantummodo personam sustinemus." Vgl. Nov. Org. I, 32.

wahrnehmend, und die Abweſenheit gewiſſer Bedingungen wahrnehmen, heißt nicht ſie veranlaſſen.*) Er ſucht andere Bedingungen auf, aber er ſelbſt thut von ſich aus nichts, die gegebenen Bedingungen zu verändern durch einen kunſtgerechten Eingriff in die Natur, durch eine naturkundige Operation, welche letztern erſt das Weſen des Experiments ausmachen. Wer eine Erſcheinung unter andern Bedingungen ſucht, um zu erproben, ob die von ihm gefundenen auch die weſentlichen ſind, um dieſe Frage an die Natur zu richten, um von der Natur ſelbſt und von ihr allein ſich die Antwort zu holen, der iſt ſchon im Wege des Experiments, und es müßte ſonderbar zugehen, wenn er die Hände nur im Schoß behalten und nicht ſelbſt ans Werk legen wollte, um die Natur zur Antwort zu bewegen. Es müßte ein Gelübde ſein, das ihn verhindert. Ein ſolches Gelübde hatte Bacon nicht abgelegt, und es war keineswegs ſeine Meinung, ſich der Natur gegenüber nur contemplativ zu verhalten. So oft ſagt er, daß zur Einſicht in die Natur die bloße Wahrnehmung, auch wenn ſie mit den beſten Werkzeugen ausgerüſtet ſei, nicht ausreiche, daß auch die feinſte Beobachtung, die nur zuſieht, ſich nur wahrnehmend verhält, nicht fein genug ſei, um die verborgenen Proceſſe der Natur zu durchſchauen, daß zu dieſer Einſicht der kundige Eingriff in die Natur ſelbſt gehöre. Ich gebe eine Stelle aus der Ueberſicht des Geſammtwerks: „Zeugniß und Unterweiſung der Sinne ſind ſtets nach menſchlicher Analogie, nicht nach der des Univerſums, und es iſt grundfalſch zu behaupten, daß der Sinn das Maß der Dinge ſei. Um dieſem

*) J. E. Erdmann, Grundriß der Geſchichte der Philoſophie (2. Aufl.), I, 569.

Uebelstande zu begegnen, haben wir zur Berichtigung der Sinneswahrnehmung allerhand Hülfsmittel zu vereinigen gesucht. Und zwar suchen wir diesen Schutz gegen die Täuschungen und die Wandelbarkeit der Sinne *nicht sowohl in Werkzeugen, als in Versuchen*. *Denn die Feinheit der Experimente ist weit größer als die der bloßen Sinne, auch wenn sie ausgerüstet sind mit den besten Instrumenten*. Ich spreche von solchen Experimenten, die unter dem Gesichtspunkte einer bestimmten Frage kundig und kunstgerecht ausgedacht und angewendet werden. Daher lege ich auf unsere eigene *unmittelbare* Sinneswahrnehmung kein großes Gewicht, sondern will die Untersuchung so geführt sehen, daß die Wahrnehmung über das Experiment, das Experiment über die Sache entscheidet.'"*) Zwischen die sinnliche Wahrnehmung, ausgerüstet mit allen Werkzeugen, die sie berichtigen und verfeinern, und die fragliche Naturerscheinung, um deren Erforschung es sich handelt, stellt Bacon das Experiment, nicht beiläufig, sondern grundsätzlich. Das Experiment findet sich bei Bacon als ein wesentlicher Bestandtheil seiner Methode genau an der Stelle, wo es Erdmann vermißt, und genau in der Bedeutung, die Erdmann ihm zuschreibt. Bacon fordert grundsätzlich (d. h. bei ihm immer wegweisend) die Erfahrung durch Experimente und verwirft die Erfahrung ohne dieselben, er fordert die *experimentelle Erfahrung*. Er hätte auch sonst nicht so häufig und nachdrücklich gesagt, das Ziel seiner Methode sei der Sieg der Kunst über die Natur**); die bisherige Philosophie kenne nichts Höheres als den Sieg über

*) Distributio Operis. (Die zweite nicht numerirte Seite der von mir citirten Gesammtausgabe.) Vgl. Nov. Org. I, 50.

**) Nov. Org. I, 117.

Gegner durch Worte, die seinige wolle den Sieg über die Natur durch Werke*), dort wird gesiegt im Disputiren, hier durch Experimentiren. Man kann ein Object nicht besiegen wollen, wenn man ruhig vor ihm stehen bleibt und es betrachtet, man muß sich mit ihm einlassen und es zwingen. Dieser experimentelle Charakter seiner Methode läßt sich nicht kürzer und treffender ausdrücken als mit Bacon's eigenen Worten: „Ich halte die Induction für diejenige Beweisart, welche den Sinn schützt und die Natur bedrängt.“**) An einer andern Stelle, nachdem er weitläufig über die Kunst des Experimentirens gehandelt hat, charakterisirt er dieses Bedrängen der Natur in einem schönen und sprechenden Bilde: „Wie man die natürliche Gemüthsart eines Menschen nur erkennt und auf die Probe stellt, wenn man sie erregt und herausfordert, wie Proteus einst seine Gestalten nur wechselte, wenn man ihn fesselte und gebunden festhielt, so offenbart sich auch die Natur weit deutlicher, wenn man ihr kunstgerecht Zwang anthut, als wenn man sie frei sich selbst überläßt.“***) Die Natur gleicht diesem Proteus; die Gewalt, die ihr kunstgerecht angethan wird, ist das Experiment.

Daß also Bacon das Experiment in seiner ganzen Bedeutung erkannt, gewürdigt und die Erkenntniß darauf hingewiesen habe, nicht blos als einen Weg unter anderen, sondern als den alleinigen Weg, der zum Ziel führt, steht außer Zweifel. Auch darf man nicht schlechtweg behaupten, daß er in der

---

*) Distr. Operis (erste Seite).

**) Ebend. „Inductionem enim censemus eam esse demonstrandi formam, quae sensum tuetur et naturam premit.“

***) De augm. scient. II, cp. 2. Op. p. 47. Vgl. de sap. vet. Nr. XIII. Proteus sive materia. Op. p. 1266 flg.

eigenen Ausübung seiner Methode, wie wir sie oben kennen gelernt, das experimentelle Verfahren nicht selbst angewendet, sondern zu den gegebenen Thatsachen positiver und negativer Art sich nur wahrnehmend verhalten habe. Ob z. B. die Strahlen des Mondlichtes auch wärmen, ist eine Frage, die unsere unmittelbare Wahrnehmung verneint, aber diese Antwort genügt ihm nicht, es soll versucht werden, ob durch eine Concentration der Mondstrahlen vermöge des stärksten Brennspiegels nicht Wärme erscheine, wenn nicht fühlbar, doch thermoskopisch. Er fordert einen Versuch, der die gewöhnlichen Bedingungen, unter denen wir das Mondlicht wahrnehmen, verändert und geflissentlich so verändert, daß die Wirkung verstärkt, die zu geringe Intensität entfernt wird.*) Wenn Bacon in der Sammlung seiner Experimente, die so reich ist an falschen, rohen, mislungenen, schlecht instruirten Versuchen, unter anderem die Frage aufwirft, ob die Luft sich zu einem festen Körper verdichten und denselben ernähren könne, und einen Versuch darüber anordnet, der mit Pflanzen gemacht wird, die frei aufgehangen wachsen, der alle Bedingungen anderweitiger Ernährung, jede Berührung mit einer andern ernährenden Substanz ausschließt und dann die Gewichtszunahmen jener Pflanzen prüft, um daraus zu schließen, daß aus der Luft Nahrungsstoffe in den Pflanzenkörper aufgenommen sind, so wird man einem solchen Verfahren bei allen Mängeln, die es hat, doch nicht die Anlage und Bedeutung eines Experiments absprechen wollen und in dem gegebenen Fall sogar einräumen müssen, daß dieser Versuch auf eine sehr wichtige Entdeckung ausgeht. Daß die Pflanzen wirklich

*) Nov. Org. II, 12. Nr. V.

von der Luft leben und deren Stoffe zu ihrer Ernährung brauchen, ist eine Entdeckung, die Bacon gespürt, und nach den Einsichten der neueren Chemie erst Liebig in dem Streit über die Humustheorie zu Ende geführt hat.*)

Indessen handelt es sich gar nicht um den Werth oder Unwerth der von Bacon selbst gemachten Versuche, sondern nur um den methodologischen Werth des Experiments in seiner Lehre. Und hier, in dem Bilde zu reden, welches Bacon selbst so gern braucht, wollen wir gezeigt haben, daß die Hinweisung auf das Experiment sich zu seiner Lehre verhält, wie der ausgestreckte Arm zum Wegweiser. Die Experimente selbst lassen sich nach den beiden Hauptzielen des baconischen Weges in zwei Arten unterscheiden: die einen führen von der Wahrnehmung zum Axiom, die anderen vom Axiom zur Erfindung, jene heißen „lichtbringende", diese „fruchtbringende", welche letzteren Bacon geringer schätzt, wenn sie blos auf Gewinn ausgehen, ohne von der Einsicht in die Natur erleuchtet zu sein.**)

Schon die Beobachtung der Thatsache, die berichtigte und verfeinerte Sinneswahrnehmung ist nicht möglich ohne Werkzeuge, deren Erfindung und Anfertigung nur zu Stande kommt durch Versuche und Experimente. Es giebt daher neben den entdeckenden Experimenten zwei Arten erfinderischer: das Ziel der einen sind Werkzeuge zur Erkenntniß, das der andern Werke zur Vermehrung der menschlichen Herrschaft. Zwischen beiden steht das lichtbringende Experiment, die Entdeckung des Gesetzes. Um an das baconische Beispiel von der Wärme

*) Silv. silv. Cent. I, 29. Op. p. 760. Zu vgl. Bacon von Verulam besonders vom medicinischen Standpunkte von Dr. H. v. Bamberger (Würzburg 1865), S. 15.

**) Nov. Org. I, 99. Vgl. oben S. 149 flg. S. 192.

anzuknüpfen: es wird wahrgenommen, daß Wärme die Körper ausdehnt, daß bei ihrer Zunahme das Waſſer zuletzt verdampft, bei ihrer Abnahme zuletzt gefriert, daß alſo die verſchiedenen Wärmegrade des Waſſers von dieſen beiden Grenzpunkten näher oder weiter entfernt ſind; zur Unterſcheidung und Beſtimmung dieſer Grade reicht unſere Wärmeempfindung nicht hin, es muß ein Werkzeug erfunden werden zur Meſſung der Temperatur: die Aufgabe wurde gelöſt durch die Erfindung des Thermometers. Die Anfertigung, Herſtellung, Vervielfältigung, Vervollkommnung dieſes Inſtruments giebt eine Geſchichte von Experimenten. Es wird wahrgenommen, daß der Druck der Luft die Entwickelung der Dampfblaſen hindert, daß alſo zum Sieden des Waſſers bei größerem Druck mehr Wärme erforderlich iſt als bei geringerem, daß daher auf hohen Bergen der Siedepunkt niedriger ſtehen müſſe als in der Ebene. Wie es ſich damit wirklich und genau verhält, kann nur ausgemacht werden durch Verſuche, angeſtellt auf verſchiedenen Höhen, durch eine Reihe vergleichender Verſuche, deren Reſultat eine phyſikaliſche Einſicht iſt. Hier iſt das Thermometer nicht Ziel der Erfindung, ſondern Werkzeug zur Erkenntniß und als ſolches vorausgeſetzt. So iſt die experimentelle Erfindung eines Inſtruments ſelbſt wieder die Bedingung zur experimentellen Erforſchung eines Geſetzes. Gilt der Satz: je höher der Ort, um ſo geringer der Luftdruck, um ſo niedriger der Siedepunkt, ſo darf man ihn umkehren: je niedriger der Siedepunkt, um ſo geringer der Luftdruck, um ſo höher der Ort, und nichts hindert, das zur Wärmemeſſung erfundene Inſtrument anzuwenden zur Höhenmeſſung. Sollen Verſuche angeſtellt werden unter gänzlicher Ausſchließung des Luftdrucks, ſo muß ein Inſtrument erfunden

ſein zur Herſtellung eines luftleeren Raums, wie die Luftpumpe. Setzen wir die Wahrnehmung voraus, daß der aufſteigende Dampf die Luft aus einem Gefäße vertreibt, daß dann in dem luftdicht verſchloſſenen Gefäß durch Abkühlung oder Verdichtung des Dampfes (Verminderung ſeines Volumens) ein luftleerer Raum hergeſtellt wird unter dem Kolben, der das Gefäß nach oben luftdicht verſchließt, ſo wird der atmoſphäriſche Luftdruck den Kolben abwärts treiben, und es iſt die Einſicht gegeben zur Erfindung der atmoſphäriſchen Dampfmaſchine. Werden in der Fortbildung dieſer Erfindung die Vorkehrungen ſo getroffen, daß nicht mehr eine andere Maſchine, ſondern der Dampf ſelbſt den Kolben aufwärts treibt und nicht mehr der atmoſphäriſche Luftdruck ihn abwärts bewegt, ſondern der Dampf ſelbſt, ſo iſt dieſer als die bewegende Kraft in die Maſchine eingeführt und die Grundform der eigentlichen Dampfmaſchine erfunden, die ſich zu unſerm Zeitalter verhält, wie die Anwendung jener drei großen Erfindungen, die Bacon ſo häufig anführt, zu ſeinem Zeitalter: dieſe Erfindung hat auch die Phyſiognomie der Welt umgeſtaltet und iſt eines der größten Beiſpiele jener fruchtbringenden Experimente, die gemacht ſind in Abſicht auf den menſchlichen Nutzen und zur Vermehrung der menſchlichen Herrſchaft.

Ich habe Beiſpiele gewählt, die ſich bei Bacon nicht finden können, die aber ſämmtlich in der Richtung auf ſeine Ziele liegen und keines außerhalb ſeines Weges; ſie ſollen hier dazu dienen, um ſeine Unterſcheidung der Experimente deutlich zu machen und den Satz, der die Summe ſeiner Lehre enthält: daß richtige Beobachtungen, wahre Entdeckungen, nützliche Erfindungen nur gemacht werden können durch reine, völlig vorurtheilsfreie, durchgängig experimentelle Erfahrung.

Fünftes Kapitel.

Die prärogativen Instanzen als Hülfsmittel der Erkenntniß.

I.

Neue Hülfsmittel.

1. Bacon's Mängel.

Es ist immer wieder hervorzuheben, daß man in der Lehre Bacon's ein System weder suchen noch vermissen darf. Den Vorwurf dieses Mangels würde sich Bacon gern gefallen lassen, er würde ihn umkehren und in seine Vertheidigung verwandeln. „Vielmehr", so könnte er sagen, „gehört es nothwendig zu meiner Denkweise, daß sie den Abschluß nicht sucht und nicht will; genug daß ich die nothwendigen Ziele bezeichne, den richtigen Weg angebe, selbst ein Stück dieses Weges versuche, Schwierigkeiten forträume, Hülfsmittel ersinne und das Uebrige den Geschlechtern und Jahrhunderten überlasse; sie werden weiter kommen, hoffentlich nie zu einem letzten Ziele. Es ist genug, die Menschheit in die Bahn fortschreitender Bildung zu lenken, sie mit den Hülfsmitteln auszurüsten, um ihr Wissen und damit ihre Herrschaft zu erweitern; auf dieser Bahn gewährt jeder Punkt einen Triumph, bildet jeder Punkt ein Ziel, und nach dem letzten Ziele als dem Abschluß aller Arbeit können nur solche suchen und fragen, die

in dem großen Wettlauf menſchlicher Kräfte nicht mitſtreben!“

Nicht ein Syſtem war ſeine Aufgabe, ſondern das Setzen der Ziele, die Richtung, die Wegweiſung. Und ſo wie Bacon dieſe ſeine Sache erfaßt und empfunden hat, mit dieſer feurigen Gewißheit, daß ſie die unwiderſtehlich gewaltige, die ſiegreiche und ſiegverſprechende ſei, ſo hat er, wie kein zweiter neben ihm, es vermocht, ſie in das Bewußtſein der Welt zu erheben und hier zu erleuchten, nicht als eine Beſtrebung neben anderen, ſondern als Ziel und Aufgabe der Menſchheit. Dies allein macht ihn zum Philoſophen, ſowenig es ihn zum Naturforſcher gemacht hat. Nimmt man ihn als Naturforſcher, der er nicht war, ſo iſt er mit keinem der großen Naturforſcher ſeines Zeitalters zu vergleichen; nimmt man ihn als Philoſophen, der die Geiſtesrichtung, in welche die Naturwiſſenſchaft fällt, allgemein gemacht, dem Zeitalter vorgehalten und eingeprägt hat, beides in unauslöſchlichen Zügen, ſo vergleicht ſich keiner mit ihm. Ueberſieht man dieſen Unterſchied, ſo iſt es leicht, den Berg, welcher Bacon heißt, in einen Maulwurfshügel zu verwandeln, aber es iſt darum nicht ebenſo leicht, uns zu erklären, warum die Welt Jahrhunderte lang an dieſer Stelle einen Berg ſah.

In einer Zeit, wo die Weltrichtungen ſich ändern und eine neue Richtung durch die Arbeit vorgerückter Geiſter ſchon ihren Aufſchwung genommen hat, während ſie noch mit vielen Hemmungen kämpft, iſt die philoſophiſche Erleuchtung dieſer Richtung als der allein mächtigen, der allein ſiegreichen, eine gewaltige und entſcheidende That. Sie war Bacon zugefallen. Die Ueberzeugung von ihrer Nothwendigkeit durchdrang ihn völlig und iſt vielleicht die einzige, die unter allen Wandlungen

ſeines Lebens, bei aller Schwäche und Nachgiebigkeit ſeines Charakters feſt hielt und nie erſchüttert wurde. Hier liegt ſeine Stärke, die Macht, die er über ſeine Zeit ausgeübt hat und über die Geſchlechter, die ihm gefolgt ſind. Und wo die Stärke iſt, da ſuche man, wie immer bei bedeutenden Menſchen, auch die wirklichen Mängel; der Mangel eines Syſtems hat mit Bacon's Stärke nichts zu thun und iſt keine wirkliche Schwäche.

Ich ſpreche von den Mängeln ſeiner Methode, die zum Theil in deren nothwendiger Einſeitigkeit, zum Theil in ihm ſelbſt liegen. Wir haben ſolche perſönliche, durch die Methode nicht verſchuldete Mängel ſchon bei der erſten Einrichtung ſeines Weges erkannt, in der Art der Beſtimmung und Entgegenſetzung der Inſtanzen.*) Ein zweiter unleugbarer Mangel, der ihm, nicht ſeiner Methode zur Laſt fällt, iſt ſein Verhalten zu den hervorragenden Naturforſchern ſeiner Zeit. Keppler's Entdeckungen kennt er nicht, Harvey, wie es ſcheint, ebenſo wenig, Galilei und Gilbert kennt und erwähnt er öfters, namentlich den letzteren, aber faſt nur, um ſie zu bekämpfen. Er nimmt Gilbert gern als Beiſpiel jener „empiriſchen Philoſophie", die er verwirft, weil ſie aus zu wenig Verſuchen zu viel herleiten wolle, und ſtellt ihn mit den Alchymiſten zuſammen; er iſt dem copernikaniſchen Syſtem abgeneigt und nimmt den erſten Beweggrund deſſelben, daß die Natur einfacher und regelmäßiger verfahre als bei der geocentriſchen Weltanſicht und den Epicykeln der Planeten der Fall iſt, dieſen erſten Stützpunkt der copernikaniſchen Hypotheſe von der Bewegung der Erde und den kreisförmigen Bahnen der Planeten, für eine jener täuſchenden Liebhabereien des menſchlichen Verſtandes, die er

*) S. oben S. 185—87.

zu den „idola tribus“ rechnet.*) Es ſcheint, daß ihm dieſes größte aller Beiſpiele gegen die Wahrheit unſerer Sinneswahrnehmung eine zu vernichtende Inſtanz gegen die Erkenntniß war, die nach ihm den Ausgangspunkt und die Grundlage aller Erkenntniß bilden ſollte. Er weiß, daß unſere Sinne täuſchen, daß ihre Vorſtellungen unſerer Natur, nicht der Natur der Dinge entſprechen, er fordert ſtets, daß ſie durch Inſtrumente berichtigt werden, aber dabei ſetzt er doch immer voraus, daß dieſe Berichtigung unſere Sinnesvorſtellungen nur genauer beſtimmt, nur mehr verfeinert, aber nicht völlig über den Haufen wirft. Wenn wir mit optiſchen Mitteln die Bewegung der Erde ſehen könnten, ſo würde Bacon ein Copernikaner geworden ſein. Um einzuſehen, daß ſich mit der Wahrheit des copernikaniſchen Syſtems unſere entgegenſetzte Sinneswahrnehmung vollkommen verträgt, hätte er unterſuchen müſſen, was er vorausſetzt: das Erkenntnißvermögen der Sinne. Wie kritiſch und vorſichtig er auch verfährt, die Quellen der Sinneserkenntniß ſelbſt unterſucht er nie; er ſtellt zwiſchen unſere Wahrnehmung und die Objecte das künſtliche Beobachtungswerkzeug und den Verſuch: das Experiment ſoll über die Sache, der Sinn über das Experiment entſcheiden, ſo erſcheint die Sinneswahrnehmung doch als die letzte, zwar zu läuternde, aber unerforſchte und ungeprüfte Quelle aller wirklichen Erkenntniß. Um Galilei's und Keppler's Unterſuchungen würdigen zu können, hätte Bacon eine tiefere Kenntniß der Mechanik und dazu eine mathematiſche Bildung nöthig gehabt, die ihm fehlte; ſogar die Einſicht in den Werth der Mathematik ging ihm ab, und wenn er auch gelegentlich einmal ſagt, daß durch

*) Nov. Org. I, 64. 45. II, 36.

Mathematik die Physik am meisten gefördert werde *), so steht dieses Wort vereinzelt da und trägt keine Früchte. Er hat bei aller Skepsis den Standpunkt der natürlichen Sinneswahrnehmung so naiv gelten lassen und festgehalten, daß ihm die mathematischen Objecte als künstliche Abstractionen, und die copernikanische Astronomie als eine verdächtige Hypothese erschien.

2. Die letzte Aufgabe des Organons.

Von der Sinneswahrnehmung beginnt der Weg der Induction, der durch Beobachtungen und Versuche zur Erkenntniß der Gesetze und durch deren Anwendung zu den Erfindungen führen soll, die das Reich und die Herrschaft des Menschen erweitern. Die Richtung ist gegeben, die Hauptstationen sind bezeichnet, alles übrige ist noch unbestimmt. Jeder Schritt kann in die Irre führen, daher ist eine durchgängige Leitung, ein Gängeln von Schritt zu Schritt, eine Reihe besonderer methodischer Maßregeln nothwendig, die Bacon als die Hülfsmittel des Verstandes „auxilia intellectus“ bezeichnet, und deren Nachweisung die letzte Aufgabe des Organons ausmacht. Hier soll gezeigt werden, welche Fälle vor allem zu beachten, wie die Induction zu unterstützen und zu berichtigen, wie die Untersuchung vorzubereiten, zu ordnen, zu verändern, zu begrenzen, wie die Anwendung der Gesetze zu machen und von der theoretischen Physik zur praktischen fortzuschreiten sei. Da nun bei jeder neuen Entdeckung und Erfindung eine Reihe physikalischer Sätze vorhergeht, so muß das letzte und wichtigste Hülfsmittel die stufenmäßige Ordnung der Axiome selbst sein,

*) Nov. Org. II, 8. Vgl. unten Cap. X, 4.

gleichsam eine Stufenleiter derselben nach aufwärts und abwärts.*) Es sind neun Arten der Hülfsmittel, die Bacon aufführt, er hat nur eines davon, das erste, näher behandelt; so ist das Organon unvollendet geblieben, nicht aus Zufall, auch nicht weil andere Arbeiten ihn gehindert hätten, er hatte Muße und keine Arbeit konnte ihm wichtiger sein als die Vollendung dieses seines Hauptwerks. Er ließ es liegen und ging in den „Wald der Wälder". Daß dieser Abschluß dem Werke fehlt, ist kaum zu beklagen, es würde in der Sache wenig gewonnen haben und innerlich nicht mehr vollendet sein als es ist. Der Weg der Induction läßt sich nicht von Anfang bis zu Ende mit guten Rathschlägen pflastern und zu einer Wunderstraße machen, auf der nie ein Fuß strauchelt. Die leitenden Grundgedanken hatte Bacon ausgesprochen, sie kehren in seinen verschiedenen Schriften immer wieder, häufig in derselben Form, und wenn er das obige Register ausgeführt hätte, so würde er sie wiederholt haben, ohne etwas wesentlich Neues zu geben. Darum nehmen wir auch das Organon, mit der Gestalt verglichen, die Bacon ihm geben konnte, keineswegs für so unvollendet als es äußerlich scheint. Das richtige Gefühl, die Sache im Speziellen nicht weiter führen zu können, mag Bacon gehindert haben, an die letzten Ausführungen zu gehen, und am Ende mochte es ihm gerathener scheinen, die Erwartungen zu spannen, als zu täuschen. Auch das ist unter seinen persönlichen Mängeln einer, den wir nicht unbemerkt lassen. Jedem Neuerer, je umfassender seine Aufgaben sind, liegt die Gefahr um so näher, mehr zu versprechen als er leistet, und den Schein einer peinlichen und pedantischen Gründ-

*) Nov. Org. II, 21.

lichkeit mit großsprechenden Verheißungen auf seltsame Weise zu mischen. Es ist schwer zu sagen, wo hier die Selbsttäuschung aufhört. Der Speisezettel wird größer als die Küchenvorräthe, das Schaufenster glänzender als das Waarenlager, und es soll nicht zur Entschuldigung, sondern nur zur richtigen Beurtheilung dienen, wenn wir hinzufügen, daß es mehr Beispiele als Bacon giebt, in denen die Kraft der Neuerung durch ein zu reges und ehrgeiziges Selbstgefühl verführt wurde, auf solche Weise ihr Maß zu überschreiten. Das Schlimmste ist, daß dadurch die Sache verunstaltet wird und an ihrer Einfachheit Schaden leidet.

II.

Die prärogativen Instanzen.

1. Mangel der Methode.

Unter den Hülfsmitteln, die Bacon nennt, ist das erste und allein ausgeführte auch das hauptsächlichste. Hier gilt es Abhülfe zu finden gegen einen wirklichen und augenfälligen Mangel der Methode, die auf rein inductivem Wege, wie wir ihn kennen gelernt, die Vorgänge der Natur erkennen, die Gesetze entdecken, die Axiome feststellen soll. Der vorgeschriebene Weg geht durch die unausgesetzte Beachtung der negativen Instanzen. Hier erheben sich gegen die Möglichkeit, das Ziel zu erreichen, zwei Schwierigkeiten.

Die negativen Instanzen beachten, heißt noch lange nicht sie *erschöpfen*, und erschöpft müssen sie sein, wenn das Axiom feststehen soll. Es darf dagegen keine negative Instanz mehr zeugen, sie darf, wie Bacon ausdrücklich sagt, „nachweislich“

nicht mehr vorhanden sein.*) Nicht genug also, daß man keine widersprechenden Thatsachen mehr findet, man muß auch beweisen können, daß es keine mehr giebt. Diesen Beweis kann die Erfahrung nie führen, sie kann nicht einmal behaupten, geschweige denn beweisen, daß in irgend einem Fall die contradictorische Instanz unmöglich sei. Denn die Natur ist reicher als die Erfahrung. Mit Recht verlangt Bacon, daß die Wissenschaft nach Axiomen trachten, und daß diese gelten müssen im Sinne der strengen Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die jede Ausnahme verbietet. Aber eben diese strenge Allgemeinheit läßt sich auf dem Wege der bloßen Erfahrung nie vollständig, sondern nur annäherungsweise erreichen. Durch die Methode der Induction sind die negativen Instanzen niemals bis auf die Nagelprobe zu erschöpfen.

Aber auch die Beachtung derselben hat ihre Schwierigkeit. Sie besteht in der sorgfältigen Vergleichung der positiven und contradictorischen Fälle. Solange nun diese Fälle gleichberechtigt sind, müssen sehr viele gesammelt sein, muß sich die genaue Vergleichung durch eine lange Reihe derselben fortgesetzt und wiederholt haben, bevor man zu einem Schluß von den Thatsachen auf das Axiom auch nur den ersten Versuch wagen darf. Hier kommt alles an auf die Ausscheidung der zufälligen Bedingungen. Und eben dazu ist die Vergleichung sehr vieler Fälle, also viele Zeit und viele Mühe nöthig. Ein Schluß aus wenigen Fällen hat offenbar die negativen Instanzen mehr zu fürchten als ein Schluß aus vielen. In der Zahl der verglichenen Fälle liegt hier die einzig mögliche Bürgschaft gegen das Vorhandensein widersprechender Thatsachen.

---

*) Cog. et Visa. Op. p. 597. Vgl. oben S. 195.

Hier liegt die Schwierigkeit in der Breite des erforderlichen Materials, in der langen, umständlichen, zuletzt unsichern Vergleichung. Die Sichtung erleichtern heißt sie verkürzen, die zufälligen Bedingungen schneller kenntlich, die wesentlichen leichter übersichtlich machen oder, wie sich Bacon ausdrückt, in die Enge treiben. Dies kann nur geschehen, wenn sich die vielen Fälle auf wenige zurückführen lassen, wenn ich statt vieler nur wenige zu beobachten brauche. Aber mit welchem Rechte ist dies möglich? Solange ein Fall so beachtungswerth ist als der andere, solange in dieser Rücksicht die Fälle gleichberechtigt sind, leuchtet ein, daß deren immer viele sein müssen, um mit einigem Erfolge verglichen zu werden. Wenn sich aber Fälle finden, deren einer soviel gilt als eine Reihe anderer, so werden wir statt dieser vielen mit Recht jenen einen betrachten und unser Resultat soviel schneller erreichen. Solche Fälle sind unserer Betrachtung würdiger, sie sind in dieser Rücksicht mehrberechtigt als andere und haben durch ihre Beschaffenheit gleichsam ein natürliches Prärogativum. Deshalb nennt sie Bacon prärogative Instanzen. Ohne Zweifel giebt es Fälle, in denen sich ein gegebenes Naturphänomen reiner und ungemischter darstellt als in andern, offenbar lassen sich hier die zufälligen Bedingungen schneller aussondern, weil weniger da sind, und darum die wesentlichen leichter und deutlicher erkennen. Die prärogative Instanz erleichtert meine Sichtung, denn sie zeigt mir wie auf einen Blick die wahre Differenz, die wirkende Natur, das Gesetz der Erscheinung. Was ich sonst aus einer Menge von Fällen durch eine lange Vergleichung mühsam zusammensuchen muß, finde ich hier in einer einzigen Erscheinung beisammen.

2. Die baconische Anordnung.

Das ist der wahre, auch von Bacon bestimmte Begriff der prärogativen Instanz, und wenn er ihn festgehalten hätte, so würde seine Lehre einfacher und besser ausgefallen sein als jetzt, wo er eine seiner beliebten Tabellen daraus gemacht hat, die siebenundzwanzig Arten prärogativer Instanzen aufführt *), darunter solche, die nicht Erkenntnißobjecte, sondern Erkenntnißwerkzeuge sind, und wieder andere, die nichts mit der Erkenntniß zu thun haben, sondern technischen Zwecken dienen. Unter seinen Händen ist die Theorie der prärogativen Instanzen von ihrem Wege abgekommen und zu einem Spielraum geworden, auf dem Bacon eine Menge Bemerkungen und Einfälle, darunter bedeutsame und werthvolle, ausgestreut hat. Er versucht zuletzt alle diese Fälle unter allgemeine Gesichtspunkte zu ordnen, die theils auf Erkenntniß, theils auf praktische Ziele gerichtet sind. In Rücksicht auf die Erkenntniß werden solche Fälle hervorgehoben, die vorzüglich geeignet sind, die sinnliche Wahrnehmung zu berichtigen, die Verstandeseinsicht zu erleichtern, den Standpunkt zu erhöhen, die Weltansicht zu erweitern, von der herkömmlichen und gewohnten Vorstellungsweise abzulenken, gegen falsche Annahmen zu schützen.**) Die ersten fünf Fälle erscheinen jeder für sich, die folgenden fünf gruppirt, die nächsten fünf wieder vereinzelt, die folgenden fünf wieder gruppirt, ebenso die letzten sieben. Dabei spielt er mit den Namen seiner Instanzen, als ob diese magische Schlüssel wären, welche die Geheimnisse der Natur öffnen: „die Instanzen der Macht, des Bundes, des Kreuzes, der

*) Nov. Org. II, 22—52.
**) Ebend. II, 52.

Pforte, der Fackel, die magiſchen Inſtanzen u. ſ. w.“ Indeſſen geht alles natürlich zu, und Bacon weiß wohl, daß Geſchwindigkeit keine Hexerei, aber eine Hauptbedingung der ſogenannten magiſchen Experimente iſt.*) Unter den Inſtanzen der Fackel**), die mit denen der Pforte beginnen, finden wir ſtatt Thatſachen Inſtrumente, die zwar zur inductivem Beobachtung ſehr wichtig ſind, aber doch nicht unter den Begriff der Fälle gehören, wie Mikroſkop, Teleſkop, Aſtrolabium, Thermoſkop, daneben die telegraphiſchen Zeichen, die keine naturwiſſenſchaftlichen Inſtrumente ſind, daneben Symptome, die nichts mit Inſtrumenten gemein haben.

Bacon hat wiederholt eine Geſchichte der Erfindungen gewünſcht als eines der unſtreitig lehrreichſten Mittel zur Einſicht in den Erfindungsproceß. Auch hier kehrt dieſe Forderung wieder unter dem Namen „Inſtanzen der Macht“. Aber da es ſich hier um natürliche Thatſachen von hervorragender Bedeutung handelt, ſo ſind dieſe Inſtanzen nicht am Ort, und Bacon ſelbſt weiß nicht recht, welche Stelle ſie haben, ob ſie zur Belehrung oder zur Erfindung dienen ſollen. Aufgeführt ſind ſie in der Gruppe ſolcher Fälle, die vorzüglich geeignet ſein ſollen, den Verſtand zu orientiren, dagegen im Rückblick nimmt ſie Bacon aus dieſer Gruppe heraus und ſtellt ſie unter den techniſchen Geſichtspunkt.***)

Da Bacon die inductive Methode auf alle Objecte ausdehnt, ſo iſt ihm kein Vorwurf daraus zu machen, daß er unter den natürlichen Thatſachen auch pſychiſche Vorgänge erwähnt und z. B. das Gedächtniß beſonders aus den Mitteln er-

*) Nov. Org. II, 38 flg.
**) Ebend. II, 46.
***) Ebend. II, 31. Vgl. 52.

kennen will, die es vorzugsweise unterstützen, weshalb er diese Gedächtnißmittel als Beispiel einer prärogativen Instanz anführt.*)

Die natürlichen Thatsachen im engeren Sinn sind die Eigenschaften, Veränderungen, Bildungen der Körper. Die Veränderungen sind Bewegungen, Kraftäußerungen, die Bacon unter dem Namen der „Instanzen des Streites" zu unterscheiden sucht; diese Tafel der Bewegungsarten giebt er als eine „Skizze der Naturwissenschaft".**) Die Bewegung wird bestimmt durch Messung ihrer Raum- und Zeittheile: dies fordern „die mathematischen Instanzen".***) Es kann die Frage entstehen, ob Körper und Kraft trennbar seien, ob die Kraftäußerung unabhängig vom Körper stattfinden könne? Fälle, die zur Beantwortung dieser Frage prärogative Bedeutung haben, nennt Bacon „Instanzen der Scheidung". Er giebt als bedeutsames Beispiel die Wirksamkeit in die Ferne, die Anziehung der Körper. Ist diese Wirksamkeit thatsächlich, so findet sie in Orten statt, wo der Körper nicht ist, also unabhängig vom Körper, so giebt es Wirksamkeit ohne Körper, also unkörperliche Substanzen, da doch keine Wirksamkeit ohne Träger gedacht werden kann.†)

Es sei eine Veränderung, die zunächst verschiedene Erklärungsarten erlaubt, von denen nur eine die richtige sein kann. Die Frage der Untersuchung steht hier an einem Punkt, wo sich verschiedene Wege kreuzen: Bacon nennt hervorragende Fälle dieser Art „Instanzen des Kreuzes". Ein solcher Fall z. B. ist die Erklärung der Ebbe und Fluth. Entweder er-

*) Nov. Org. II, 25. Vgl. unten Cap. XII, N. II, 3.
**) Ebend. II, 48.
***) Ebend. II, 44–48.
†) Ebend. II, 37.

kläre ſich dieſer Wechſel aus periodiſchem Zufluß und Abfluß, oder aus periodiſcher Hebung und Senkung des Meeres; im erſten Fall geſchehe die Bewegung entweder wie in einem ſchwankenden Becken, ſodaß auf der einen Seite der Zufluß und gleichzeitig auf der entgegengeſetzten der Abfluß ſtattfinde, oder der Zufluß ſei gleichzeitig auf beiden Seiten und erfolge dann durch Einſtrömung von außen. Gegen die gleichzeitige Ebbe und Fluth auf den entgegengeſetzten Ufern deſſelben Meeres ſprechen Thatſachen, gegen die Möglichkeit der Einſtrömung von außen ebenfalls. Alſo bleibe die Hebung und Senkung, die nicht durch Vermehrung und Verminderung der Maſſe, auch nicht durch Ausdehnung und Zuſammenziehung erklärt werden könne, alſo keinen anderen Erklärungsgrund übrig laſſe als die magnetiſche Anziehung.*) Den wahren Erklärungsgrund fand Bacon nicht und konnte ihn bei ſeiner Befangenheit gegenüber den aſtronomiſchen Thatſachen nicht finden. Ein zweites Beiſpiel iſt der Fall der Körper. Ob die Anziehung der Erde die Urſache des Falles ſei? Iſt ſie die Urſache, ſo müßte der Körper, je näher der Erde, um ſo ſchwerer ſein, je ferner, um ſo weniger ſchwer, ſo müßte dieſer Unterſchied an der Pendelbewegung, alſo an der Uhr wahrgenommen werden, deren Gang auf der Höhe eines Thurmes langſamer ſein werde als in der Tiefe der Erde. Hätte Bacon die Achſendrehung der Erde eingeräumt, ſo hätte er ſchließen dürfen, daß die Schwere der Körper abnimmt, je größer die Breitenkreiſe werden, und er hätte hier das Mittel gefunden, wie man dieſe Abnahme mißt: durch die Modification der Pendelbewegung (worin ſpäter erſt Newton eine Folge

*) Nov. Org. II, 36. Vgl. De fluxu et refluxu maris. Op. p. 639—50.

der mit den Breiten wachsenden Centrifugalkraft, einen Beweisgrund für die Achsendrehung der Erde erkannte.*)

Daß die Natur ihre Arten nicht trennt, sondern durch Mittelbildungen von einer zur andern continuirlich fortgeht, dafür zeugen in prärogativer Weise die sogenannten „Grenzinstanzen“**) oder Uebergangsformen, unter deren Beispielen der anthropomorphe Affe nicht unerwähnt bleibt. Daß manche Thiere intelligent handeln, ist ein Beispiel für die „Instanzen der Vereinigung“, die gewisse Eigenschaften, die man zu trennen pflegt, wie menschliche Intelligenz und thierische Geschicklichkeiten, in augenscheinlicher Verbindung darthun.***)

3. Die beschleunigte Induction.

Als Bacon an dem Beispiel der Wärme die Anwendung seiner Methode zeigen wollte, hatte er zwar eine Menge einschlagender Thatsachen in drei verschiedenen Tabellen aufgeführt, zuletzt aber aus wenigen Fällen, die er selbst „hervorleuchtende“ nannte, die wesentlichen Bedingungen gesammelt.†) Diese Fälle sind schon prärogative Instanzen im eigentlichen und richtigen Verstande. Auch geht Bacon unmittelbar von hier zu seiner Lehre von den prärogativen Instanzen über, die er dann ungebührlich erweitert. In der einfachen und ursprünglichen Bedeutung solcher Fälle, daß sie nämlich hervorleuchtende und darum besonders beachtenswerthe Thatsachen sind, liegt der Werth ihrer Leistung. Sie besteht darin, daß die richtige

---

*) Nov. Org. II, 36.

**) Ebend. II, 30.

***) Ebend. II, 33.

†) S. oben S. 188. Nov. Org. II, 20. Bacon selbst bezieht sich auf diese Stelle zurück II, 24.

Beachtung derselben den Gang der Induction abkürzt und dadurch beschleunigt, daß hier auf einen Blick eine Menge unwesentlicher Bedingungen, wenn nicht alle, ausgeschlossen sind; Thatsachen, welche diesem Zweck entsprechen, diesem Bedürfniß der inductiven Untersuchung entgegenkommen, sind in Wahrheit prärogativ.

Es sei z. B. die Erscheinung der Farben, die wir an sehr verschiedenartigen Körpern wahrnehmen, Steinen, Metallen, Blumen, Hölzern u. s. w. Giebt es nun Erscheinungen, die mit den angeführten nichts gemein haben als Farben, so erkennen wir hier das Phänomen der letzteren am reinsten, am wenigsten mit anderen Zuthaten vermischt. Solche Erscheinungen sind Thautropfen, Krystalle, vor allem das Prisma oder Farbenspectrum. In dieser vor allen übrigen hervorstechenden Erscheinung, in dieser Thatsache einzig in ihrer Art, die Bacon deshalb unter die Fälle rechnet, die er „instantiae solitariae" nennt (es sind die ersten, die er anführt), entdeckt sich leicht, daß die Farbe nichts anderes ist als „eine Modification des Lichts durch die verschiedenen Grade des Einfalls".*)

Am Prisma sehen wir, wie die Farben entstehen, und erkennen daher weit offener und leichter ihre Bedingungen, als da, wo sie wie inhärente Eigenschaften erscheinen. Deshalb läßt Bacon gleich an der zweiten Stelle als prärogative Instanzen solche Thatsachen überhaupt gelten, an denen wir eine Eigenschaft in ihrem Entstehen oder Vergehen beobachten können, und nennt sie „instantiae migrantes", nur daß seine Beispiele weniger glücklich gewählt sind.**) Goethe hat in

*) Nov. Org. II, 22. **) Nov. Org. II, 23.

ſeinen Materialien zur Geſchichte der Farbenlehre auch Bacon's gedacht, aber die obige merkwürdige Stelle nicht gekannt, ſonſt würde er ſie angeführt haben. Ueberhaupt muß ihm die baconiſche Theorie der prärogativen Inſtanzen entgangen ſein, ſonſt hätte er von Bacon nicht ſagen können, „daß ihm in der Breite der Erſcheinung alles gleich war". Er verkennt und unterſchätzt die baconiſche Methode, die er mit der gemeinen Erfahrung auf gleichem Fuße behandelt, und ihr ſchuldgiebt, daß ſie die Menſchen auf eine grenzenloſe Empirie hingewieſen habe, „wobei ſie eine ſolche Methodenſcheu empfanden, daß ſie Unordnung und Wuſt als das wahre Element anſahen, in welchem das Wiſſen allein gedeihen könne". Bacon's Erklärung der Farben, die er beiſpielsweiſe und beiläufig giebt, enthält einen Gedanken, mit dem ſich Goethe hätte befreunden können. „Newton", ſagt Goethe, „ſcheint vom Einfachen auszugehen, indem er ſich blos ans Licht halten will, allein er ſetzt ihm Bedingungen entgegen ſo gut wie wir, nur daß er denſelben ihren integrirenden Antheil an dem Hervorgebrachten ableugnet." Dieſen integrirenden Antheil des brechenden Mediums läßt Bacon gelten, indem er das Prisma von den farbigen Körpern abſondert und von der Farbe ſagt, ſie ſei „modificatio imaginis lucis immissae et receptae, in priore genere per gradus diversos incidentiae, in posteriore per texturam et schematismos varios corporis".*)

In den prismatiſchen Erſcheinungen liegen die weſentlichen Bedingungen der Farbe am Tage. Andere Fälle ſind dadurch prärogativ, daß ſie die unweſentlichen Bedingungen ſofort er-

*) Nov. Org. II, 22. Vgl. Goethe's ſämmtliche Werke, XXIX, S. 89, 93. XXVIII, S. 293 fg.

kennbar machen und also deren Ausschließung beschleunigen. Bacon nennt sie „instantiae ostensivae". Es handle sich z. B. um die Bedingung, von der die specifischen Gewichte der Körper abhängen, ob etwa Eigenschaften, wie Festigkeit oder Härte, dabei maßgebend sein können, so genügt eine flüssige Substanz, die so viele harte und feste Körper an specifischem Gewicht weit übertrifft, um auf das deutlichste zu zeigen, daß jene Eigenschaften nicht in Betracht kommen, vielmehr die wesentliche Bedingung der specifischen Schwere in der Dichtigkeit (Menge der Theile bei gleichem Volumen) zu suchen sei. Das Quecksilber, so viel schwerer als Diamant und Eisen, als sämmtliche Metalle, ausgenommen Gold (und Platina, wie Bacon nicht hinzugefügt hat), ist ein vortreffliches Beispiel einer solchen ostensiven Instanz.*)

Das Ziel der methodischen Erfahrung ist die Erkenntniß im größten Umfange, die Einsicht in den Zusammenhang, die Verwandtschaft und Einheit der Dinge. Diesem ächt wissenschaftlichen Triebe war Bacon keineswegs fremd, er hatte ihn so gut wie jeder große Denker, er behielt die Erkenntniß des Ganzen als letztes Ziel der Naturwissenschaft stets vor Augen, nur sollte sie nach seiner Meinung durch Bienenarbeit, nicht als Spinnengewebe erreicht werden. Die Induction geht von der Wahrnehmung zum Axiom, von der Thatsache zum Gesetz, sie hat den natürlichen Trieb, nachdem sie einige Thatsachen erklärt hat, deren mehr zu erklären, den Umfang ihrer Gesetze zu erweitern und ihre Axiome im stetigen Fortschritte zu verallgemeinern. Das allgemeinste Axiom ist das der ganzen Natur, das größte Gesetz ist die Erklärung aller Erscheinungen.

*) Nov. Org. II, 24.

Wie jedes Geſetz die Einheit gewiſſer Erſcheinungen ausdrückt, ſo begreift dieſes größte Geſetz die Einheit der geſammten Natur oder das All-Eine, die „unitas naturae“. Dieſes Ziel hält Bacon der Wiſſenſchaft vor, darauf richtet er ausdrücklich ſeine Methode. Er ſetzt die Einheit der Natur nicht in einem Principe voraus, ſondern will dieſelbe aus der Natur ſelbſt erkennen, aus ihren Erſcheinungen ſchließen. Gleich Spinoza ſieht er in den Dingen natura naturata, der als wirkende Kraft die natura naturans zu Grunde liegt; dieſe gilt auch ihm als die Quelle aller Dinge, als unitas naturae. Während aber Spinoza aus der natura naturans die naturata deducirt, will Bacon umgekehrt aus der naturata die naturans induciren. Er ſucht deshalb nach Erſcheinungen in der Natur, die auf die Einheit des Ganzen hinweiſen, Geſichtspunkte in die Einheit der All-Natur eröffnen und ſo den Schluß der Induction unterſtützen. Giebt es ſolche Erſcheinungen, die mehr als andere die Einheit des Ganzen ahnen laſſen, ſo feſſeln ſie als prärogative Inſtanzen unſere auf das Ganze gerichtete Aufmerkſamkeit. Es leuchtet ein, welcher Art dieſe wichtigen Fälle ſein müſſen: es ſind die hervorſtechenden Aehnlichkeiten in den verſchiedenen Bildungen der Natur, die *bedeutſamen Analogien*, die uns die einmüthig wirkende Naturkraft vor Augen rücken. *Hier ſtellt Bacon die Induction unter den Geſichtspunkt der Analogie*, d. h. er macht die naturwiſſenſchaftliche Unterſuchung aufmerkſam auf die Verwandtſchaft der Dinge, indem er ſie auf die Einheit des Ganzen wendet.*) Er zeigt gleichſam die Familienähnlichkeiten in der

*) Inter praerogativas instantias ponemus sexto loco instantias conformes sive proportionales, quas etiam parallelas sive *similitudines physicas* appellare consuevimus. Nov. Org. II, 27.

Natur, um den Stammbaum der Dinge auszuspähen bis in seine Wurzeln.

In dem Aufsuchen der Analogien offenbart sich ein charakteristischer Zug des baconischen Geistes. Um die Induction unter den Gesichtspunkt der Analogie zu stellen, müssen die Aehnlichkeiten entdeckt und richtig wahrgenommen sein; diese Entdeckung macht nicht die Methode, sondern das Auge des Forschers, die Methode folgt der Entdeckung, nachdem sie gemacht ist. Auch ist es nicht die bloße Wahrnehmung mit ihren sinnlichen oder künstlichen Werkzeugen, wodurch die Analogien entdeckt werden, sondern der weiterdringende Geist. Die bedeutsamen Analogien sind die innern, geheimen Aehnlichkeiten, die nicht auf der Oberfläche der Dinge liegen, welche den bloßen Sinn streift; der speculative Sinn, das Talent des Forschers muß sie suchen, der Tact, der das Talent begleitet, muß sie treffen. Beides läßt sich methodisch bilden, aber nicht geben. Jede treffende Analogie ist eine richtige Combination, die allein durch den sinnigen Verstand gemacht wird. So geschickt Bacon ist, mit solchen eindringenden und überraschenden Combinationen seine Methode zu unterstützen, so behutsam möchte er den combinationslustigen Verstand mit Hülfe des methodischen Geistes zügeln. Ich will nicht behaupten, daß Bacon selbst diese Grenze eingehalten habe, daß alle seine Analogien auch immer so treffend waren als kühn und sinnig, aber er war sich klar über die Tragweite und den wissenschaftlichen Werth der Analogie. Er suchte das Gleichgewicht zwischen seinem Genius und seiner Methode, sein Geist lebte in einer beständigen Wechselwirkung beider. Noch bevor er selbst seine Analogien vorbringt, als Beispiele, die er im Vorübergehen hinwirft, mäßigt er durch richtige Grenzen die Bedeutung und den Gebrauch derselben.

Man ſoll ſie nicht als Axiome zur Erfindung, ſondern als Wegweiſer nehmen, die auf die Einheit des Ganzen hindeuten. Sie haben in Bacon's eigenem Verſtande weniger eine exacte als eine anregende Bedeutung; ſie dienen ihm ſelbſt mehr dazu, den anſchauenden Verſtand auf das Ganze zu richten, als im Einzelnen zu belehren. Von der Harmonie des Univerſums ſind die Analogien gleichſam die erſten Accorde, die wir vernehmen. „Sie ſind", ſagt Bacon, „gleichſam die erſten und unterſten Stufen zur Einheit der Natur. Sie befeſtigen nicht ſogleich ein Axiom, ſondern bezeichnen und beobachten nur eine gewiſſe Uebereinſtimmung der Körper; ſie befördern nicht gerade die Auffindung exacter Geſetze, aber ſie enthüllen uns die Werkſtätte der Welt in ihren einzelnen Theilen, und ſo leiten ſie uns bisweilen wie unter der Hand zu erhabenen und trefflichen Erkenntniſſen, namentlich ſolchen, welche mehr die Bildung der Körper als die einfachen Naturgeſetze betreffen."*) Und mitten im Vortrage ſeiner Analogien begriffen, die mit kühnen Combinationen das Weltgebäude durcheilen, unterbricht ſich Bacon, bemerkt von neuem den wiſſenſchaftlichen Nutzen der Analogie und zugleich die Gefahren und Bedenklichkeiten, die gerade dieſe Art der Combination bedrohen. Es iſt richtig, nur mit Hülfe der Analogie kann die Induction wirkliche Einheit in die Naturwiſſenſchaft bringen und das geiſtige Band der Dinge entdecken, das ſie in der bloßen Beſchreibung der Theile niemals findet und zuletzt ganz aus den Augen verliert. „Man muß", ſagt Bacon im Rückblick auf die angeführten Analogien, „ſolche Geſichtspunkte vorzeichnen

*) Itaque sunt tanquam primi et infimi gradus ad unionem naturae etc. Nov. Org. II, 27.

und öfters daran erinnern, daß die eifrige Forschung beim Untersuchen und Zusammenhäufen des naturgeschichtlichen Materials die entgegengesetzte Richtung ergreife, als welche bisher im Gange war. Denn bisher erging sich der menschliche Fleiß mit Vorliebe in den Varietäten der Dinge und suchte gern die Verschiedenheiten im Reiche der Thiere, Pflanzen und Minerale, aber diese Varietäten sind dem größten Theile nach mehr Spiele der Natur als von ernstlichem Nutzen für die Wissenschaft. Dergleichen Dinge sind ergötzlich und haben bisweilen auch praktischen Nutzen, aber sie tragen wenig oder nichts bei zur wirklichen Einsicht in die Natur. Deshalb müssen wir unsere Mühe darauf verwenden, die Aehnlichkeiten und Analogien der Dinge sowohl im Ganzen als im Einzelnen zu untersuchen und zu bemerken. Denn es sind die Analogien, welche die Natur vereinigen und den Anfang zur wirklichen Wissenschaft machen."*) Indessen wollen sie behutsam und mit kritischem Verstande gesucht werden. Sind nämlich die unendlichen Varietäten der Dinge sehr oft ein bloßes Spiel der Natur, so können die Analogien, welche unsere Combination auffindet, sehr leicht ein bloßes Spiel des Verstandes oder der Einbildungskraft werden. Wir machen Analogien, die in der

---

*) Nov. Org. II, 27. Op. p. 360. — „Das ist wahrlich von geringer Bedeutung, daß man alle Species von Blumen im Gedächtniß habe und benennen könne, alle die Iris- und Tulpenarten oder alle Conchylien, oder die endlosen Varietäten von Hunden und Falken; dieses sind vielmehr Naturspielereien und zufällige Eigenthümlichkeiten. Auf solche Weise kann man sich eine Masse von Kenntnissen erwerben, ohne eine Ahnung von Wissenschaft zu haben, und doch brüstet sich gerade damit die gewöhnliche Naturgeschichte, die mit allem Distinguiren und Sammeln nimmermehr zu dem Ziele gelangen kann, welches ich meine." Deser. globi intell. III. Op. p. 607.

Natur nicht ſind, finden Aehnlichkeiten, wo ſie in Wahrheit fehlen, heften uns an zufällige, weſenloſe Uebereinſtimmungen und machen ſo etwas Vielſagendes aus einem Nichtsſagenden. Solche Spielereien, denen ſich eine ſpeculirende und wenig behutſame Phantaſie oder ein ſchwärmender Verſtand gern überläßt, haben die Naturwiſſenſchaft mit einer Menge von Idolen bevölkert. Wenn die Analogien fruchtbar ſein ſollen, müſſen ſie die Aehnlichkeiten der Dinge in weſenhaften Punkten ergreifen und gleichſam der geheimen Werkſtätte der Natur abgelauſcht ſein. Darum fährt Bacon ſo fort: „Aber in allen ſolchen Analogien iſt eine gewichtige und ſtrenge Vorſicht anzuwenden. Denn nur ſolche ſind gültig, die natürliche Aehnlichkeiten bezeichnen, d. h. wirkliche und ſubſtantielle, die im Weſen der Natur liegen, nicht zufällige, die ſich auf eine Specialität beziehen, noch weniger eingebildete, wie ſie die Leute der natürlichen Magie (ganz oberflächliche und untergeordnete Menſchen, die man bei ernſten Dingen, wie die unſrigen ſind, kaum nennen ſollte) überall zur Schau tragen, die mit der größten Eitelkeit und Unbeſonnenheit leere Aehnlichkeiten und Sympathien in der Natur beſchreiben und oft ſogar den Dingen andichten.“*)

Die Analogien ſelbſt, die Bacon als Beiſpiele anführt, ſind weitausſehend und vorgreifend, anziehende und reiche Geſichtspunkte, welche fruchtbare Perſpectiven eröffnen. Er entwirft in flüchtigen Zügen den großen Stammbaum der Dinge, er zeigt in umfaſſenden Combinationen, wie alles in der Welt zu einer Familie gehöre. Vielleicht iſt nie in der gedrängten Form eines kurzen Aphorismus und in flüchtig ausgeſtreuten

*) Nov. Org. II, 27. Op. p. 360.

Beiſpielen eine ſo vielverheißende Ausſicht in den Weltzuſammenhang dargelegt worden. Er beginnt mit einer Vergleichung zwiſchen Spiegel und Auge, Ohr und Echo; Spiegel und Auge reflectiren die Lichtſtrahlen, Ohr und Echo die Schallwellen. Es beſteht, ſo ſchließt Bacon, überhaupt eine Analogie zwiſchen den Sinnesorganen und den reflectirenden Körpern, zwiſchen Warnehmungsarten und Bewegungsarten, zwiſchen der organiſchen und unorganiſchen Natur. Die Idee einer durchgängigen Analogie aller natürlichen Erſcheinungen ſteht deutlich vor ſeiner Seele. Alle Verhältniſſe und Stimmungen der lebloſen Natur ſind wahrnehmbar; daß ſie von uns nicht wahrgenommen werden, liegt nur in der Beſchaffenheit unſers Körpers, dem ſo viele Sinne fehlen; darum ſind mehr Bewegungen in den lebloſen Körpern als Sinne in den lebendigen, aber gewiß iſt: ſo viele Sinne in dieſen, ſo viele Bewegungen in jenen. In dieſer Rückſicht entſprechen ſich beide. So viele Arten z. B. ſchmerzlicher Empfindung im menſchlichen Organismus möglich ſind, ſo vielerlei Bewegungen, wie Druck, Stoß, Zuſammenziehung, Ausdehnung u. ſ. f. giebt es in den lebloſen Körpern, nur daß dieſe die Bewegung nicht empfinden, weil ihnen die Lebensgeiſter fehlen.*) Die Vergleichung der organiſchen und unorganiſchen Natur im Ganzen führt Bacon auf Analogien im Einzelnen. Er bemerkt die ähnlichen Bildungen zwiſchen Pflanzen und Steinen und vergleicht hier beiſpielsweiſe den Gummi mit gewiſſen Edelſteinen. Innerhalb des Pflanzenbaus bemerkt Bacon die ähnliche Structur der Theile und weiſt ſchon mit dem Verſtande der ſo viel ſpätern Pflanzenmorphologie darauf hin, wie ſich im vegetabi-

*) Nov. Org. II, 27. Op. p. 358 flg. S. Cap. XI, 2.

liſchen Wachsthum die Elementarformen vervielfältigen und peripheriſch entwickeln. In ihrer entgegengeſetzten Richtung findet Bacon den einzigen Unterſchied zwiſchen Wurzeln und Zweigen, jene ſind die abwärts der Erde zuſtrebenden Zweige, dieſe die aufwärts der Luft und Sonne zuſtrebenden Wurzeln. Den Bau der Pflanze vergleicht er mit dem des Menſchen und beſtimmt den letztern als umgekehrte Pflanze (planta inversa). Was bei der Pflanze die Wurzel, ſoll beim Menſchen das Gehirn ſein; hier entſpringen die Nerven, um ſich im Organismus allſeitig zu verzweigen und auszubreiten; ſo iſt die Wurzel des menſchlichen Baues nach oben gerichtet, die Geſchlechtstheile nach unten, umgekehrt bei der Pflanze. In der Thierwelt vergleicht er die Bildung der Bewegungsorgane bei den Vierfüßern, Vögeln, Fiſchen. Von den individuellen Bildungen lenkt er zuletzt den Blick auf die großen Weltverhältniſſe und bemerkt, ſchon der ſpeculativen Geographie unſerer Tage vorgreifend, die Analogien in der Formation der Erdtheile; ſo ſpringt ihm die Aehnlichkeit zwiſchen Afrika und Südamerika in die Augen, die ſich beide über die ſüdliche Hemiſphäre erſtrecken und analoge iſthmiſche und promontoriſche Bildungen haben. „Das iſt nicht zufällig", ſetzt Bacon bedeutſam hinzu. Er faßt die alte und die neue Welt in einen vergleichenden Blick und bemerkt hier, wie ſich die beiden großen Ländermaſſen gegen Norden breit ausſtrecken, gegen Süden verengern und zuſpitzen. Das Große und Ueberraſchende in dieſen Bemerkungen iſt, daß ſie überhaupt gemacht werden, daß Bacon die Analogie auch in dieſen Verhältniſſen entdeckt. Es wird nicht ſchwer ſein, den einmal hervorgehobenen Geſichtspunkt zu detailliren und ins Einzelne zu verfolgen. Denn anerkannt iſt in dieſen flüchtigen und kurzen

Andeutungen ein höchst wichtiger Gesichtspunkt der geographischen Wissenschaft, nämlich die Bedeutsamkeit der Arealbildung. Zum Schluß versucht Bacon seinen vergleichenden Blick noch an den Künsten und Wissenschaften und späht nach den hier befindlichen Analogien. Er nimmt als Beispiel Rhetorik und Musik, Mathematik und Logik. Dort findet er ähnliche Tropen oder Figuren, hier ähnliche Denkweisen. Der rhetorischen Figur, die man „praeter expectationem" nennt, entspreche vollkommen die musikalische „declinatio cadentiae". Die Mathematik hat den Grundsatz: wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, so sind sie auch unter einander gleich; dem entspreche ganz die logische Schlußform des Syllogismus, der zwei Begriffe durch einen dritten verbindet.

Wir urtheilen nicht über den wissenschaftlichen Werth und die Tragweite aller dieser beispielsweise gemachten Analogien, sie sind uns wichtig zur Kenntniß Bacon's, nicht weniger durch ihren Inhalt, als die Art, wie sie auftreten. Sie zeigen einen Geist von großer Gesichtsweite, von leichtem combinatorischen Scharfsinn. Er braucht die Analogien nicht als Gegenstand, sondern als Instrument, als Hülfsmittel seiner Methode; er braucht dieses Mittel verschwenderisch, wie es seine Neigung und seine reiche Kraft mit sich bringt; er greift damit über die Methode hinaus, und die Gefahr liegt nahe, so sehr sie Bacon zu vermeiden strebt, daß er die Methode nicht blos verläßt, sondern ihr zuwiderhandelt. Denn im Grunde ist jede Analogie eine anticipatio mentis. Aber die Absicht der baconischen Analogien zeigt, daß er mehr suchte, als die Erfahrung einträgt, er suchte auf diesem Wege, was er auf dem der Induction allein nicht entdecken konnte: die Einheit der Natur in der Verwandtschaft aller Dinge oder die Harmo-

nie des Universums. Hier finden wir Bacon im Bunde mit Leibniz und dessen Nachfolgern, wie früher mit Spinoza und Descartes. Er muß sich gefallen lassen, daß wir auf ihn selbst jenen vergleichenden Blick anwenden, den er für die ganze Natur hatte, daß wir ihm seine geistigen Verwandtschaften, seine eigenen Analoga vorhalten: es sind seine „parallelen Instanzen", angewendet auf unsere Betrachtung. Sie schmälern nicht seine Originalität, sondern erleuchten seinen umfassenden Geist. Was in Leibniz grundsätzliche Richtung, war in Bacon ergänzende; was dort als Axiom, galt hier als Hülfsconstruction und umgekehrt. Leibniz bedurfte der Induction ebenso sehr, als Bacon der Analogie.

Bacon's Geist reicht weiter als seine Methode, aber in dieser liegt seine epochemachende Kraft, und wir müssen hier seinen Gegensatz zum Alterthum und der davon abhängigen Philosophie begreifen. Dabei versetzen wir uns ganz in den Geist Bacon's und stellen uns jenen Gegensatz so vor, wie er selbst ihn dachte.

Sechstes Kapitel.

Die baconiſche Lehre gegenüber der frühern Philoſophie.

Ziehen wir die Summe der baconiſchen Philoſophie im Rückblick auf die folgerichtige Ordnung ihres Ideenganges:

1) Die Wiſſenſchaft ſoll dem Menſchen dienen, indem ſie ihm nützt; ſie ſoll ihm nützen durch Erfindungen: ihr Zweck iſt die Herrſchaft des Menſchen.

2) Erfinderiſch kann die Wiſſenſchaft nur werden durch die Erforſchung der Dinge: ihr Mittel iſt die Erklärung der Natur.

3) Die richtige Erklärung der Natur iſt nur möglich durch reine und methodiſche Erfahrung. Rein iſt die Erfahrung, wenn ſie nicht nach Idolen und menſchlichen Analogien urtheilt, in keiner Weiſe die Dinge anthropomorphiſirt, nichts vorausſetzt, nichts vorwegnimmt, ſondern ſich zu den gegebenen Thatſachen völlig unbefangen, wahrnehmend, beobachtend, verſuchend verhält; ſie iſt methodiſch, indem ſie den Weg der wahren Induction geht. Wahr iſt die Induction, wenn ſie aus vielen Fällen durch genaue und kritiſche Vergleichung die Geſetze erſchließt; kritiſch iſt die Vergleichung, indem ſie den poſitiven Inſtanzen die negativen gegenüberſtellt; beſchleunigt wird die inductive Schlußfolgerung durch die Unterſuchung

der prärogativen Instanzen. Diese so eingerichtete Erfahrung vermeidet durchgängig, sowohl in ihrem Ausgangspunkt als in ihrem Verlauf, die unsicheren und vorläufigen Hypothesen.

In dieser Fassung stellt Bacon seine Lehre und sich selbst der Vergangenheit entgegen. Er sieht in seinen Principien alle Bedingungen vereinigt, um die Wissenschaft vollständig zu erneuern, wozu bisjetzt keiner den Muth und die Kraft hatte; er fühlt sich als den Träger dieses erneuernden Geistes, als den Reformator der Wissenschaft. „Niemand", sagt Bacon, „hat bisjetzt so viel Beharrlichkeit und Stärke des Geistes gehabt, um es über sich zu gewinnen, alle herkömmlichen Theorien und Begriffe vollkommen abzulegen und den so gereinigten und geklärten Verstand von neuem auf die einzelnen Dinge zu richten. Daher war die menschliche Vernunft in ihrer bisherigen Verfassung ein Gemisch von vielem Autoritätsglauben, zufälligen Erfahrungen und kindischen Begriffen. Und es wird mit der Wissenschaft erst besser werden, wenn jemand sich findet, der im reifen Alter, mit gesunden Sinnen und befreitem Geiste sich ganz von neuem auf die Erfahrung und die Dinge im Einzelnen richtet." „Hier aber können sich die Menschen mein eigenes Beispiel zur Hoffnung gereichen lassen. Das sage ich nicht aus Prahlerei, sondern um des allgemeinen Besten willen. Wenn sie in die Sache kein Vertrauen setzen wollen, so mögen sie mich ansehen, der ich nur ein Mensch unter Menschen bin: wie ich in meinem Alter, von Staatsgeschäften überhäuft, nicht begünstigt durch eine kräftige Gesundheit und darum zu vielem Zeitverluste genöthigt, vollkommen als der Erste diese Sache versucht habe, ohne alle Vorgänger, deren Fußtapfen ich folgen könnte; wie ich ganz allein dastehe und dennoch den wahren Weg ergriffen, den Geist den

Dingen allein unterworfen und die Sache selbst, wie ich glaube, ein Stück vorwärts gebracht habe.“*)

I.

Die Entgegensetzung des Alten und Neuen.

1. Das Ziel.

In allen jenen Punkten, von denen die Erneuerung der Philosophie abhängt, findet Bacon einen ausgemachten Gegensatz zwischen sich und der Vergangenheit. Er will die Wissenschaft hingewiesen haben auf ein anderes Ziel, eine andere Grundlage, einen anderen Weg. Er richtet die Philosophie unmittelbar auf die Erweiterung der menschlichen Herrschaft, er will sie gemeinnützig und praktisch machen und widerstrebt aus diesem Gesichtspunkte ihrem bisherigen Charakter, der theoretisch und nur wenigen zugänglich war. Aus einer Sache der Schule, was sie vor ihm gewesen, will Bacon die Wissenschaft zu einer Sache des Lebens umgestalten; sein Erneuerungsplan steht in einem ähnlichen Gegensatze zur frühern Philosophie als der kantische: Kant will die Philosophie kritisch machen, Bacon praktisch, jener sieht in allen frühern Systemen unkritische, dieser unpraktische Philosophie. Unter einem solchen summarischen Urtheil, welches beide aus so verschiedenen Gesichtspunkten über ihre Vergangenheit fällen, sind sie wenig im Stande, den philosophischen Bildungen der Vergangenheit im Einzelnen gerecht zu werden; sie kommen darin überein, daß alle Philosophie vor ihnen unfruchtbare Speculation gewesen, daß die Systeme der Vergangenheit dem Gegensatz von Dog-

*) Nov. Org. I, 97. 113.

matismus und Skepticismus verfallen und eben dadurch gegenseitig ihre Resultate aufheben. Für Kant sind die Repräsentanten der dogmatischen und skeptischen Philosophie Wolf und Hume, für Bacon die dogmatischen Aristoteliker und die akademischen Skeptiker. „Die Einen kommen zu falschen und leichtfertigen Zielen, die Andern geflissentlich zu gar keinem.“*) Um diese beiden Wendepunkte der neuern Philosophie unter einen gemeinschaftlichen Ausdruck zu fassen, so wollen Bacon und Kant, überzeugt von der Unfruchtbarkeit der bisherigen Speculationen, jeder in seiner Weise die Philosophie fruchtbar und praktisch machen. Bacon richtet sie auf praktische Naturerkenntniß, Kant auf praktische Selbsterkenntniß. Die reifste Frucht der baconischen Philosophie ist die Erfindung im Interesse der menschlichen Herrschaft, die der kantischen die Moral im Sinne der menschlichen Freiheit und Autonomie.

Es ist die Unfruchtbarkeit in Folge des blos theoretischen Philosophirens, die Bacon nicht müde wird, der Vergangenheit vorzuwerfen. Die Leute bilden sich ein, in ihren überlieferten Systemen viel zu wissen, darum kommen sie nicht weiter, sondern beharren im thatlosen Stillstande. Die Einbildung des Reichthums ist die Ursache ihrer Armuth. „Die Weisheit“, sagt Bacon, „die wir von den Griechen überkommen haben, erscheint uns als die Kindheit der Wissenschaft; sie ist, wie ein Kind, fertig zum Schwatzen, unkräftig und unreif zum Zeugen.“ „Wäre diese Wissenschaft nicht völlig todt, so hätte sie niemals viele Jahrhunderte hindurch in ihrem alten Geleise ohne alles lebendige Wachsthum dergestalt beharren können, daß nicht blos die Sätze Sätze, sondern auch die Fragen

*) Nov. Org. I, 67.

Fragen blieben, deren keine durch Disputiren gelöst, sondern genährt und nicht von der Stelle gerückt wurde. Der Gang der Ueberlieferungen und Schulen zeigt immer nur Meister und Schüler, niemals einen Erfinder, nie einen solchen, der Erfindungen um etwas Beträchtliches vermehrt und weitergeführt. Aber das Gegentheil sehen wir an den mechanischen Künsten: als ob sie Lebensluft athmeten, wachsen sie und vervollkommnen sich mit jedem Tage!" „Dagegen die Philosophie und die speculativen Wissenschaften werden wie die Statuen angebetet und gefeiert, aber schreiten, wie diese, keinen Schritt vorwärts."*)

2. Die Grundlage.

Ist die Erweiterung der menschlichen Herrschaft durch die Erfindung das Ziel der Philosophie, so giebt es nur eine Grundlage, auf der sie ruhen und gedeihen kann: die Naturwissenschaft. Das ist es, was der bisherigen Philosophie gefehlt hat: sie ist das Erbtheil der Griechen, deren Weisheit, die ältesten Philosophen ausgenommen, im Grunde nichts war als Sophistik, ohne reales Wissen, ohne erfinderische Kraft, bloße Wortweisheit, bloßes Wort- und Schulgezänk. Wie den Glauben, soll man auch die Philosophie an ihren Werken erkennen. Die Früchte, die sie getragen, waren nicht Trauben und Oliven, sondern Dornen und Disteln. Die Vorzeit war weiser, die Aegypter haben doch in den Thieren die erfinderischen Instincte verehrt, die Griechen der gerühmten classischen Zeit haben blos in Reden gewetteifert; darüber sind sie, wie jener ägyptische Priester sagte, Kinder geblieben, die weder das

*) Inst. Magna. Praef. Op. p. 271. Vgl. Cog. et Visa. Op. p. 585.

Alter der Wiſſenſchaft noch die Wiſſenſchaft des Alters hatten. Mit Recht ſpottete Dionyſius gegen Plato über die Schulweisheit der Philoſophen, über dieſe Reden müßiger Greiſe vor unerfahrenen Jünglingen! Die Schulweisheit iſt im Schulſtreit ſtecken geblieben. Man laſſe ſich darüber nicht täuſchen durch die Herrſchaft, welche die ariſtoteliſche Philoſophie davongetragen, durch die Einigung der Geiſter unter dem Scepter des Ariſtoteles. Die Einigung iſt nur ſcheinbar, ſie beruht auf blinder Nachbetung, auf dem Beifall der Menge, der ebenſo blind iſt. Dieſer Beifall iſt nirgends verdächtiger als in wiſſenſchaftlichen Dingen, wo man ihn nehmen ſollte, wie Phocion, als ſeine Rede beklatſcht wurde: er frug, was habe ich Falſches geſagt?*) Selbſt die Wahrheit, wenn ſie nachgebetet wird, führt nicht weiter, denn die Nachbeter ſind wie die Gewäſſer, die nicht höher emporſteigen als der Ort liegt, von dem ſie herabfallen.**)

Daß es mit den Wiſſenſchaften ſchlecht ſteht, liegt am Tage. Woher kommt es, daß es nicht beſſer ſteht? Die Haupturſache findet Bacon in der zu kurzen Dauer ihrer Entwicklung, denn von der Geſchichte der Menſchheit überhaupt habe nur der kleinſte Zeitraum den Wiſſenſchaften gehört, von der wiſſenſchaftlichen Arbeit ſelbſt nur der geringſte Theil den Naturwiſſenſchaften. „Und doch iſt die Naturwiſſenſchaft die Mutter aller Wiſſenſchaften. Alle Künſte und Wiſſenſchaften, ſobald ſie von dieſer Wurzel losgeriſſen werden, können wohl noch als Zierrath gepflegt und gebraucht werden, aber ſie wachſen nicht mehr.“***) „Von den drittehalb Jahr-

*) Nov. Org. I, 71—77.

**) Inst. Magna. Praef. Op. p. 274. Vgl. De augm. I. Op. p. 19.

***) Nov. Org. I, 79.

tausenden der Menschengeschichte gehörten kaum sechs Jahrhunderte den Wissenschaften. Denn die Zeit hat ihre Wüsten wie der Raum. Es gibt nur drei wissenschaftliche Perioden: die griechische, römische, neueuropäische.“ „Nachdem sich der christliche Glaube über die Welt verbreitet hatte, mußten sich die vorzüglichsten Geister auf die Theologie wenden; ihr wurden alle Belohnungen, alle Hülfsmittel gewidmet. Das Studium der Theologie beschäftigte das dritte Zeitalter der Wissenschaft im neueuropäischen Abendlande; während des zweiten ergingen sich die philosophischen Untersuchungen in der Moral, die bei den Heiden die Stelle der Theologie vertrat, auch beschäftigten sich damals die ersten Geister mit politischen Angelegenheiten, die bei dem Umfange des römischen Staats fast alle Kräfte in Anspruch nahmen. Jene Zeit aber, wo bei den Griechen die Naturphilosophie aufzukommen schien, war klein und von sehr geringer Dauer. Denn früher waren es die sogenannten sieben Weisen, die sich, Thales ausgenommen, nur mit Moral und Politik abgaben, und später, nachdem Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgeführt hatte, erstarkte die Moralphilosophie noch mehr und entfremdete der Naturwissenschaft die Gemüther.“ „Indessen möge niemand erwarten, daß die Wissenschaften beträchtlich weiterkommen, bevor die Physik in die einzelnen Wissenschaften eingedrungen und diese wiederum auf die Physik zurückgeführt sind. Darum sind Astronomie, Optik, Musik, die meisten mechanischen Künste, sogar die Medicin und (was manche noch mehr verwundern wird) auch die Moral, Politik und Logik so ungründlich und schwankend auf der Oberfläche der Dinge, weil sie als selbständige und besondere Wissenschaften, wozu man sie gemacht hat, nicht mehr

von der Naturphilosophie ernährt werden." „So ist es kein Wunder, daß die Wissenschaften nicht wachsen, da sie ihren Wurzeln entrissen sind."*)

3. Die Wege.

So falsch Ziel und Grundlage, so verkehrt waren die Wege und Mittel der bisherigen Philosophie, und auch darin liegen die Ursachen des Elends. Entweder ist man ganz abseits der Erfahrung gegangen, oder hat sich in der Erfahrung dem Zufall und blinden Versuchen überlassen. Schon bei den Alten ist die Naturphilosophie verdorben worden, von Plato durch Theologie, von Aristoteles durch Logik, von Proklus durch mathematische Hirngespinste.**) Statt aus der Erfahrung zu schöpfen, dichtet man sich metaphysische Voraussetzungen. Dazu kommt die Einmischung religiöser Vorstellungen, die Hemmungen durch den Aberglauben, durch den blinden und zügellosen, der Naturwissenschaft feindlichen Religionseifer. Die Griechen haben ihre Naturphilosophen wegen Gottlosigkeit verfolgt, nicht besser haben die christlichen Kirchenväter gehandelt, die jene richtigen und naturwissenschaftlich begründeten Vorstellungen von der Kugelgestalt der Erde und den Gegenfüßlern verdammten. Grundloser Weise fürchtet man die Erforschung der Wahrheit aus Angst für die Religion, und der Unverstand der Theologen versperrt fast jeder bessern Philosophie den Zugang. Bei den einen ist diese Feindseligkeit einfältiger, bei den anderen schlauer, diese letzteren halten es für weit zuträglicher, daß die Mittelursachen nicht erforscht werden, denn so lange

*) Nov. Org. I, 78—80.
**) Nov. Org. I, 82. 96.

die Menſchen über die natürlichen Urſachen der Dinge in Unwiſſenheit bleiben, könne man leichter alles auf den Zauberſtab Gottes zurückführen. Das heißt freilich nichts anderes als Gott mit der Lüge einen Gefallen thun wollen.*) Was Bacon an dieſer Stelle die „virgula Dei“ nennt, hat Spinoza in derſelben Rückſicht als das „asylum ignorantiae“ bezeichnet.

Nicht blos aller Art mächtige Vorurtheile verſperren den Weg, auch die vorhandenen Zuſtände der gelehrten Bildung ſind ganz dazu angethan, daß ſie den Fortſchritt nicht aufkommen laſſen: die Werkſtätten der Gelehrten, wie ihre Schulen. Ihre Werkſtätten ſind die Bibliotheken, ihre Schulen die Akademien und Collegien. Betrachtet man die Bibliotheken, ſo erſtaunt man über die unermeßliche Menge der Bücher, und wenn man ſie lieſt, erſtaunt man auf entgegengeſetzte Art über die endloſen Wiederholungen; zuerſt wundert man ſich über die Mannichfaltigkeit dieſer Schätze, und zuletzt wundert man ſich über die Dürftigkeit und Armuth, die als Frucht der Büchergelehrſamkeit übrig bleibt.**) Um dieſe Früchte immer von neuem zu erndten, ſind die gelehrten Akademien und Collegien die beſten Pflanzſchulen. Hier wird eine gewiſſe Büchergelehrſamkeit, das Studium gewiſſer Schriftſteller zum Gefängniß gemacht, in das man die Jugend einſperrt. Wehe, wenn einer an den Schranken rüttelt, wenn einer das Joch der Büchergelehrſamkeit abwerfen will! Die Vorleſungen und Uebungen ſind ſchon ſo beſtellt, daß in den abgerichteten Köpfen ſchwerlich ein neuer Gedanke, ein eigenes Urtheil erwacht, und

*) Nov. Org. I, 89. Vgl. De augm. I. Op. p. 5.
**) Ebend. I, 85.

wenn dieſer ſeltene Fall eintritt, wenn einer oder der andere von ſeiner freien Urtheilskraft Gebrauch macht, ſo möge er ſehen, wie er zurechtkomme, er wird bei der Zunft keinen Beiſtand finden und auf ſeiner Laufbahn erfahren, daß ſeine Beſtrebung und Geiſtesfreiheit ihm Hinderniſſe bereiten, die keineswegs leicht ſind. (Als Bacon dieſe Bemerkungen niederſchrieb, mag ihm ſeine eigene Jugendgeſchichte vorgeſchwebt haben.) Wer nicht in dem herkömmlichen Geleiſe der Büchergelehrſamkeit bleiben, ſondern eigene und neue Wege gehen will, wird als ein unruhiger Kopf verdächtigt. Aber es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen Neuerungen im Staat und in der Wiſſenſchaft; ein neues Licht, das in der Wiſſenſchaft aufgeht, iſt nicht ſo gefährlich als eine neue Bewegung in bürgerlichen Dingen, wo eine Verbeſſerung ſelbſt der öffentlichen Zuſtände bedenklich iſt wegen der Störungen, die daraus folgen, denn die Wiſſenſchaft ruht auf Beweiſen, das bürgerliche Leben auf Autoritäten und Einrichtungen. Auf dem Gebiete der Künſte und Wiſſenſchaften muß, wie in den Bergwerken, alles in Bewegung ſein, hier muß unaufhörlich gearbeitet, immer weiter fortgeſchritten werden. So ſollte es ſein, wenn es vernunftgemäß zuginge, ſo iſt es nicht im wirklichen Leben, wo es auch in den gelehrten Dingen eine Verwaltung und Polizei giebt, die mit zu ſchwerem Druck auf dem Fortſchritt der Wiſſenſchaften laſtet.*)

Es iſt kaum beſſer beſtellt mit der Art, wie man bisher die Erfahrung betrieben. Die vorhandenen Erfindungen werden angeſtaunt wie Wunderwerke, und darum weder verbeſſert noch vermehrt.**) Die Verſuche ſind blind, daher entdecken und

*) Nov. Org. I, 90. **) Ebend. I, 85.

erfinden sie wenig; die Erfahrung ist unkritisch und hält sich lieber an unsichere Gerüchte als an geprüfte Zeugnisse, sie macht es wie ein Staat, der lieber glauben wollte, was die Leute in der Stadt schwatzen, als was seine glaubwürdigen Gesandten berichten. Am Ende ist bei den abenteuerlichen Versuchen der Alchymisten, so unmethodisch und blos umhertappend sie verfahren, noch das Meiste herausgekommen, wenn auch etwas ganz anderes, als sie suchten; es ist ihnen gegangen, wie den Söhnen in der Fabel, denen der Vater einen Weinberg vermacht hatte mit einem Schatz an verborgener Stelle, die niemand kannte, sie gruben den Berg um und dachten nur an den Schatz, sie fanden kein Gold, aber die Weinerndten wurden gut.*)

Bei diesen so lange fortgesetzten, immer unfruchtbaren und ziellosen Bestrebungen im Reiche der Wissenschaft, hat sich zuletzt eine völlige Hoffnungslosigkeit der Geister bemächtigt, ein Unglaube an die Möglichkeit eines wahren Fortschritts, an die Erreichbarkeit großer Ziele. Die Natur sei dunkel, das Leben kurz, die Sinne trügerisch, die Urtheilskraft schwach, die Versuche schwierig. So hört man selbst verständige und ernste Männer reden. Dieser Unglaube, diese skeptische Gesinnung ist gleichsam das Facit der Rechnung und unter allen Hindernissen, die dem Fortschritt entgegenstehen, das größte. Man nimmt die Wissenschaft, als ob sie ein Werk der Zeiten und des Schicksals wäre, woran die Menschen nichts ändern können; jetzt sei Ebbe, ein andermal Fluth!**)

---

*) Nov. Org. I, 98 u. 85.
**) Ebend. I, 92.

II.

Bacon's Stellung zu den alten Philosophen.

1. Verhältniß zu Aristoteles.

Der Abstand des Alten und Neuen kann nicht größer sein als Bacon ihn empfindet. Es ist uns weit wichtiger, seine Beurtheilungsweise in diesem Punkte kennen zu lernen, als sie selbst zu beurtheilen, denn wir haben es nicht mit einem Historiker zu thun, sondern mit einem Neuerer. Messen wir daher die Abstände zwischen ihm und den alten Philosophen so, wie Bacon selbst sich ihnen entgegenstellt und seine Lehre mit der ihrigen vergleicht.

Die Naturerklärung ist die Aufgabe. Alle Idole, die sie hindern, sind verworfen, darunter die Zwecke, die Gattungsbegriffe, die abstracten Denkformen als menschliche, den Dingen selbst fremde Analogien; er setzt den Zwecken die wirkenden Ursachen, den Gattungsbegriffen die einzelnen Dinge, den Denkformen die Naturformen entgegen und verneint damit alles, was die Naturerklärung teleologisch, idealistisch, formalistisch macht. Um diese Gegensätze unter einen Ausdruck zusammenzufassen: er legt sein Gewicht in die Opposition wider die gesammte Formalphilosophie, die vor ihm die überwiegend mächtige gewesen war, sowohl durch den Umfang als die Dauer ihrer Herrschaft. Unter der Formalphilosophie, die ihm entgegensteht, begreift Bacon die aristotelisch-scholastische, die platonisch-aristotelische, die pythagoreisch-platonische. Alle diese Systeme unterliegen dem leitenden Gesichtspunkte der Endursachen, die in Bacon's Augen als Trugbilder des menschlichen Verstandes erscheinen; die Schöpfungen der For-

malphiloſophie ſind die geſchichtlichen Ausbildungen dieſes Irrthums, ſie ſind die Erdichtungen, welche in der Philoſophie die Theaterwelt bilden, und gelten ihm darum als „idola theatri“. Der theoretiſchen Philoſophie ſtellt Bacon die praktiſche entgegen, der Metaphyſik und Theologie, als den bisherigen Fundamenten der Wiſſenſchaft, die Phyſik, der Formalphiloſophie die materiale, der gemeinen Erfahrung die wiſſenſchaftliche. Alle dieſe Gegenſätze concentriren ſich (Bacon gegenüber) in Ariſtoteles, der in dem Reiche der bisherigen Philoſophie die Dictatur führte.*) Er hatte die Theorie ſelig geſprochen als den höchſten Aufſchwung des Geiſtes, wodurch wir den Göttern ähnlich werden, er hatte die Metaphyſik ſyſtematiſch ausgebildet und die Naturerklärung darauf gegründet, er war der eigentliche wiſſenſchaftliche Träger der Formalphiloſophie und der Schöpfer ihrer Logik, er ſtellte die Phyſik unter den teleologiſchen Geſichtspunkt, nachdem er denſelben metaphyſiſch befeſtigt, und brachte die ganze griechiſche Formalphiloſophie in ein Syſtem, womit er das Mittelalter beherrſchte. Und zuletzt trägt Ariſtoteles in Bacon's Augen auch die Schuld der bisherigen unmethodiſchen und unkritiſchen Erfahrungsweiſe, denn er hat die Induction in die Philoſophie eingeführt, ohne dieſelbe kritiſch zu ſichten und zu ordnen. Neben einer unfruchtbaren Logik hat Ariſtoteles eine unkritiſche Erfahrung zum Anſehen erhoben: was alſo konnte die Philoſophie, die ihm folgte, Großes erreichen, da ſie ſolche ſtumpfe Waffen führte? So ſieht Bacon alle idola theatri, welche den Schauplatz der Wiſſenſchaft einnehmen, vereinigt in Ariſtoteles. Auf dieſen Punkt richtet er daher alle

*) Cog. et Visa. Op. p. 585.

Widerſtandskraft, die er gegen das Alterthum und die Vergangenheit überhaupt aufbietet. Der Name des Ariſtoteles bildet gleichſam die hervorragende Spitze, die alle Blitze ableiten muß, die Bacon gegen die frühere Philoſophie ſchleudert. Wir müſſen dieſen Namen im Munde Bacon's mehr als ein nomen appellativum, denn als ein nomen proprium nehmen, damit er gegen den wirklichen Ariſtoteles nicht zu ungerecht erſcheine. Inwieweit er dieſen durchdrungen und getroffen hat, iſt eine Frage, an der wir vorübergehen. Denn wir unterſuchen hier nicht, was Ariſtoteles war, ſondern wie ſich Bacon ihn vorſtellte. Er bekämpfte in Ariſtoteles den Theoretiker, den Metaphyſiker, den Formaliſten und den Empiriker; er machte ſich zum leibhaftigen Anti-Ariſtoteles. Dem ariſtoteliſchen Organon ſetzt Bacon das ſeinige entgegen in doppelter Rückſicht: er bekämpft die ariſtoteliſche Logik durch die Erfahrung, die ariſtoteliſche Erfahrung, welche er der gewöhnlichen gleichſetzt, durch die methodiſche. Dem Syllogismus ſtellt er die Induction, der ariſtoteliſchen Induction die wahre gegenüber. Seine Taktik iſt in beiden Fällen dieſelbe: ſowohl von dem Syllogismus als von der ariſtoteliſchen Erfahrung ſoll gezeigt werden, daß ſie unfruchtbar, unpraktiſch, zur Naturerklärung unbrauchbar ſei.

Der Syllogismus iſt unfruchtbar, denn er kann nichts Neues entdecken, nichts Unbekanntes finden, ſondern nur Begriffe, die ſchon bekannt ſind, ſchlußgerecht darſtellen; er iſt eine bloße Gedankenform, die zu ihrer Erfüllung einen gegebenen Inhalt vorausſetzt. Aber die ächte Wiſſenſchaft will ihren Inhalt ſelbſt finden, nicht blos den ſchon gegebenen oder überlieferten ordnen, ſie ſucht aus dem Bekannten das Unbekannte. So iſt der Syllogismus, der nur Bekanntes verknüpft, in

der Hand der Wiſſenſchaft ein unnützes Inſtrument, das zu ihren Unterſuchungen nichts hilft, zu ihren Zwecken nichts beiträgt. Die Logik, welche ſyllogiſtiſch verfährt, kann keine Wiſſenſchaft machen, ſie iſt untauglich, wie Bacon ſagt, „zum Auffinden wiſſenſchaftlicher Wahrheiten". Der Syllogismus beſteht aus Urtheilen, dieſe aus Worten, Worte ſind Zeichen für Begriffe, und die Begriffe ſelbſt ſind zunächſt undeutliche und abſtracte Vorſtellungen der Dinge, die ohne gründliche Unterſuchung gemacht und vorausgefaßt ſind, die auf bloßen Credit angenommen und mitgetheilt werden. So beruht der Syllogismus, wenn wir ihn in ſeine letzten Elemente zerlegen, auf unklaren und unſichern Beſtimmungen.*) Dieſe unſichern Beſtimmungen werden von der formalen Logik zur gültigen Münze gemacht, als ſolche behandelt und ausgegeben. So dient dieſe Logik nicht dazu, die Wahrheit zu unterſuchen, ſondern den Irrthum zu befeſtigen, ſie iſt nicht blos unnütz, ſondern ſogar ſchädlich.**) Die Syllogiſtik lebt nur von Worten, ſie kann nur Worte machen, nicht Erfindungen, ſie nützt nicht zu Thaten, ſondern blos zum Reden, ſie macht nicht erfinderiſch, ſondern redefertig, und das bloße Hin- und Herreden nützt nichts. Die Wortkunſt dient nicht dem „regnum hominis", ſondern nur dem „munus professorium".

Anders dagegen, als dieſe Logik, handelt die Erfahrung Sie beweiſt nicht durch Worte, ſondern durch Thaten, ſie demonſtrirt ad oculos, ſie redet nicht, ſondern experimentirt. Mit dem Inſtrument berichtigt ſie unſere ſinnliche Wahrneh-

---

*) Nov. Org. I, 14. Vgl. Cog. et Visa. Op. p. 589. De augm. scient. V, cap. 2. Op. p. 125.

**) Nov. Org. I, 12.

mung und macht dieſe den Dingen adäquat. „Wir müſſen“, ſagt Bacon in ſeinen Gedanken und Meinungen, „unſere Zuflucht zu der Beweisführung nehmen, die durch Experimente (per artem) gelenkt wird. Ueber den Syllogismus, der bei Ariſtoteles die Stelle des Orakels vertritt, können wir uns kurz faſſen. Wo es ſich um Lehrbegriffe handelt, die auf menſchlichen Meinungen beruhen, wie in moraliſchen und politiſchen Materien, mag er nützlich und in gewiſſem Sinne förderlich ſein. Aber für die Feinheit und Verborgenheit der Naturerſcheinungen iſt er unfähig und nicht zutreffend.“ „Daher bleibt als einziges Hülfsmittel und letzte Zuflucht allein die Induction übrig. Auf dieſe ſetzen wir unſere wohlbegründete Hoffnung, da ſie mit emſiger und genauer Sorgfalt die Dinge ſelbſt befragt, deren Zeugniſſe ſammelt und dem Verſtande zuführt.“ *)

Alſo keine Syllogiſtik, ſondern Erfahrung, aber nicht die ariſtoteliſche, denn dieſe iſt ebenſo unfruchtbar als der Syllogismus, ſie verfehlt nicht weniger das wahre Ziel aller wiſſenſchaftlichen Forſchung. Vernünftigerweiſe ſollte die Logik Wahrheiten entdecken und die Erfahrung Werke erfinden, jene ſollte uns neue Erkenntniſſe, dieſe neue Erfindungen verſchaffen. Aber die ariſtoteliſche Logik trägt nichts bei „ad inventionem scientiarum“, die ariſtoteliſche Erfahrung nichts „ad inventionem operum“, beide ſind unfähig zum Erfinden und darum unnütz. Die ariſtoteliſche Erfahrung iſt unfruchtbar aus doppeltem Grunde: entweder iſt ſie eine bloße Beſchreibung, ein breites, formloſes Material (wie der Syllogismus eine leere, inhaltloſe Form war), „eine ſehr einfältige und ganz kindiſche

*) Cog. et Visa. Op. p. 589.

Art", wie Bacon sagt, „die in der Aufzählung einzelner Fälle fortläuft und deshalb niemals mit Nothwendigkeit, sondern unsicher und precär schließt"*), also zu keiner Erkenntniß der Gesetze, zu keiner Erklärung der Natur, zu keiner Erfindung führt, sondern trocken und unfruchtbar bleibt; oder diese Erfahrung schließt aus wenigen Fällen sogleich auf die allgemeinsten Gesetze, ohne die negativen Instanzen zu beachten, ohne ihren Weg, sei es durch gründliche Vergleichung verschiedenartiger Fälle auszudehnen, sei es durch Auffindung prärogativer Instanzen zu verkürzen. Sie findet nicht, sondern abstrahirt die Gesetze: so ist sie unmethodisch und unkritisch. Sie untersucht nicht, sondern anticipirt die Natur. Von den einzelnen Thatsachen zu den allgemeinen Gesetzen geht sie wie im Fluge, nicht Schritt für Schritt, von Stufe zu Stufe. Ihr Fehler ist eine zügellose Ungeduld, deren Antrieb die Erfahrung nicht rasten läßt, sondern bewirkt, daß sie nicht aufwärts steigt, sondern fliegt und so das Ziel verfehlt, das sie nicht schnell genug erreichen kann. Sie greift sogleich nach den obersten Gesetzen, bestimmt die ersten Ursachen der Erscheinungen, bevor sie deren Mittelursachen kennen gelernt hat, und meint dann in der Kette der Wesen die fehlenden Glieder durch syllogistische Kunst zu ergänzen. Auf eine solche Erfahrung läßt sich kein Experiment, keine Erfindung gründen; sie ist mithin ebenso unfruchtbar als der Syllogismus.

An die Stelle dieser Erfahrung setzt Bacon die erfinderische, die einen andern Weg geht. „Zwei Wege", sagt Bacon, „führen zur Wahrheit. Der eine fliegt von den sinnlichen Wahrnehmungen aufwärts zu den allgemeinsten

*) Cog. et Visa. Op. p. 589 flg.

Axiomen und ſucht von hier aus die mittlern: dieſer Weg iſt der übliche. Der andere führt von den ſinnlichen Wahrnehmungen zu den Axiomen, indem er continuirlich und ſtufenweiſe emporſteigt und erſt zuletzt bei den allgemeinſten Axiomen ankommt: dieſer Weg iſt der wahre, aber noch nicht verſuchte.“*) Der wahre Weg von den Erſcheinungen zu den höchſten Naturgeſetzen führt durch eine Stufenreihe von Axiomen. Dieſe Stufenreihe macht im Unterſchiede von der bisherigen Erfahrung das charakteriſtiſche Kennzeichen der baconiſchen. „Der menſchliche Verſtand darf von der Wahrnehmung der einzelnen Dinge zu den entfernten und allgemeinſten Axiomen nicht ſpringen oder fliegen und dann mit der ſo gefundenen Wahrheit die mittlern Axiome aufſuchen: ſo hat man es bisjetzt gemacht, der Verſtand hat dem ungeſtümen, nach vorwärts drängenden Triebe die Zügel ſchießen laſſen, um ſo mehr, als er durch ſyllogiſtiſche Beweisführungen dazu belehrt und angehalten war. Aber die Wiſſenſchaft kann erſt dann gedeihen, wenn auf einer wirklichen Leiter, von Stufe zu Stufe, in geſchloſſener Reihe, worin kein Glied fehlt, keine Kluft Raum findet, emporgeſtiegen wird von den einzelnen Dingen zu den unterſten Geſetzen, von da zu den mittlern, ſodaß jedes Geſetz immer mehr umfaßt als das nächſt vorhergehende, und erſt zuletzt zu den allgemeinſten. Denn die unterſten Geſetze grenzen ganz nahe an die bloße Erfahrung, die oberſten aber und allgemeinſten ſind bloße Begriffe, abſtract und ohne beſtimmten Inhalt. Dagegen die mittlern, die ſich zwiſchen den Extremen befinden, ſind die wirklichen, beſtimmten, lebendigen Geſetze. Auf dieſe gründen ſich die menſchlichen Angelegen-

*) Nov. Org. I, 19.

heiten und die allgemeinsten, keineswegs abstracten Grundsätze. Darum müssen wir dem menschlichen Geiste nicht Fittige, sondern Blei und Gewicht anlegen, um seinen Flug zurückzuhalten und zu zähmen."*)

Syllogistik und Erfahrung, diese beiden Werkzeuge der aristotelischen Philosophie, stehen, wie Bacon bemerkt, in wechselseitigem Verkehr; sie ergänzen einander, indem sie sich gegenseitig unterstützen. Die Syllogistik braucht die stoffliche Erfahrung, um von dieser den Inhalt zu empfangen, den sie schlußgerecht ordnet; die Erfahrung braucht die Syllogistik, um mit ihrer Hülfe zwischen den Erscheinungen und den allgemeinen Gesetzen die Mittelglieder zu finden. Ohne Erfahrung wäre die Syllogistik leer und bewegungslos; ohne Syllogistik wäre die Erfahrung aphoristisch und selbst ohne den Schein einer systematischen Ordnung.

Der erfindungslustige Geist hat von beiden nichts zu erwarten. Seine Erkenntnißweise ist die logische Erfahrung oder die erfinderische Logik. Diese setzt Bacon dem Aristoteles entgegen, sowohl dem Logiker als dem Empiriker. Die logische Erfahrung unterscheidet sich als Erfahrung von der formalen (erfahrungslosen) Logik, und als Logik von der gewöhnlichen (unlogischen) Erfahrung. Sie verhält sich zu diesen beiden, um mit Bacon zu reden, wie Wein zu Wasser. „Wir müssen auf uns selbst", sagt Bacon zu verschiedenen malen, „jenes treffende Witzwort anwenden: daß unmöglich gleich denken können, die Wasser und die Wein trinken. Alle anderen, sowohl die Alten als die Neuern, haben in der Wissenschaft rohen Saft getrunken, gleichsam Wasser, das entweder

*) Nov. Org. I, 104.

unmittelbar aus dem Verstande selbst floß oder durch dialektische Kunst wie durch Räder aus der Erde hervorgeholt wurde. Wir dagegen trinken einen andern Trank und trinken ihn allen Uebrigen zu, der aus zahllosen Trauben gewonnen, die reif und gezeitigt, von den Zweigen gesammelt und abgepflückt, dann in der Kelter gepreßt, zuletzt in Gefäßen gereinigt und geklärt sind. Darum ist es kein Wunder, wenn wir mit jenen Wassertrinkern nicht übereinstimmen."*)

2. Verhältniß zu Plato.

Innerhalb der Formalphilosophie macht Bacon selbst einen bemerkenswerthen Unterschied zwischen Aristoteles und Plato. Von beiden erscheint ihm Plato als der höhere Geist, als der genialere Kopf.**) Zwar sind diese größten Philosophen des classischen Alterthums in ihren Systemen beide gleich weit von dem wahren Bilde der Natur entfernt, sie sind beide in Idolen befangen, aber die platonischen sind ebenso poetisch, als die aristotelischen sophistisch.***) Die Irrthümer Plato's, sowenig er sie theilt, erscheinen in Bacon's Augen liebenswürdiger und natürlicher. Der Phantasie verzeiht man es eher, wenn sie irrt, als dem Verstande. Bacon hatte eine

*) Nov. Org. I, 123. Vgl. Cog. et Visa. Op. p. 590. Offenbar versteht Bacon unter „aquam sponte ex intellectu manantem" die Syllogistik, und unter „aquam per dialecticam tanquam per rotas ex puteo haustam" die Erfahrung, die aus wenigen Thatsachen die allgemeinsten Axiome wie mit einem Ruck hervorbringt. In der Parallelstelle der Cog. drückt er dasselbe aus durch „industria quadam haustum (liquorem)".

**) Platonem virum sine dubio altioris ingenii fuisse. Cog. et Visa. Op. p. 585.

***) Platonem — tam prope ad poetae, quam illum (Aristotelem) ad sophistae partes accedere. Cog. et Visa, p. 585.

bewegliche Einbildungskraft und einen empfänglichen Sinn für die Reize der Poesie, dieser Sinn fand sich angezogen von dem Zauber der platonischen Philosophie; dieser poetische Zug in Bacon, der sich nicht blos in seiner größern Zuneigung zu Plato kundgiebt, sondern auch seine Schreibart bewegt und die Wahl seiner Beispiele und Bilder lenkt, beweist aufs neue, was Humboldt einmal an Columbus sinnig bemerkt, daß sich die dichterische Phantasie in jeglicher Größe menschlicher Charaktere ausspricht.*)

Bacon beurtheilt und unterscheidet Plato und Aristoteles ungefähr so, wie es in unserer Zeit manche mit Schelling und Hegel gehalten haben. Er setzt beiden die empirische Forschung entgegen, welche Plato durch Phantasie, Aristoteles durch Dialektik verdorben habe: „Das größte Beispiel der sophistischen Philosophie ist Aristoteles; er hat die Naturwissenschaft durch seine Dialektik verdorben, da er die Welt aus Kategorien entstehen ließ." Dem Aristoteles wirft Bacon vor, daß er die Wirklichkeit in Kategorien auflöse, dem Plato, daß er die Wirklichkeit in Phantasiebilder verwandle und umdichte: jener setze an die Stelle der Dinge logische Schemen, dieser dichterische Anschauungen, beide Idole. Plato sei mystisch und poetisch, Aristoteles dialektisch und sophistisch. So urtheilte damals Bacon über die classischen Philosophen des Alterthums; ganz ähnlich wurde und wird bei uns über Schelling und Hegel geurtheilt. Nimmt man dazu, daß man Hegel mit Aristoteles, Schelling mit Plato zu vergleichen liebt, so wird unsere Parallele des baconischen Urtheils mit dem heutigen noch sprechender.

*) A. von Humboldt, Ansichten der Natur, I, 256 flg.

Bacon verwirft die platoniſchen Ideen wie die ariſtoteliſchen Kategorien; beide ſind ihm abſtracte, unfruchtbare, in der Natur nichts erklärende Formbegriffe. Aber die platoniſche Philoſophie hält ihre Ideen, die in Wahrheit Idole ſind, für die göttlichen Urbilder der Dinge ſelbſt, ſie vergöttert ihre Idole und erſcheint ſo dem realiſtiſchen Denker als eine Apotheoſe des Irrthums, ſie beſticht den Verſtand durch die Einbildungskraft und erſcheint ihm in dieſer Rückſicht als ein logiſches Verderben, als eine phantaſtiſche Philoſophie. „Denn der menſchliche Verſtand", ſagt Bacon, „iſt dem Einfluß der Phantaſie ebenſo unterworfen, als dem der herkömmlichen Begriffe. Jenes ſtreitſüchtige und ſophiſtiſche Geſchlecht verſtrickt den Verſtand, dagegen ſchmeichelt ihm das andere phantaſtiſche, ſtolze, poetiſche Geſchlecht der Philoſophen. Auch der Verſtand wie der Wille hat ſeinen Ehrgeiz, namentlich in hohen und emporſtrebenden Geiſtern. Ein vorzügliches Beiſpiel dieſer Philoſophengattung iſt unter den Griechen Pythagoras, nur vermiſcht und belaſtet mit einer Menge abergläubiſcher Theorien. Dagegen gefährlicher und feiner tritt ſie auf in Plato und deſſen Schule. Hier zeigt ſich das Uebel in allen Theilen der Philoſophie: abſtracte Formbegriffe werden eingeführt, die Endurſachen und erſten Gründe, dagegen die Mittelurſachen und was dazu gehört außer Acht gelaſſen. Hier muß man die allergrößte Vorſicht anwenden. Denn unter allen Uebeln iſt die Vergötterung des Irrthums das ſchlimmſte: es iſt geradezu für das Verderben des Geiſtes zu halten, wenn ſich zum Wahn noch die Verehrung geſellt. Solchem eiteln Wahn haben ſich manche der Neuern mit dem größten Leichtſinn dergeſtalt hingegeben, daß ſie in dem erſten Capitel der Geneſis, im Buche Hiob und andern heiligen Schriften die Grundlagen

der Naturwiſſenſchaft finden wollten, indem ſie das Todte unter dem Lebendigen ſuchten. Dergleichen falſche Beſtrebungen müſſen um ſo mehr gehemmt werden, weil aus der unverſtändigen Vermiſchung des Göttlichen und Menſchlichen nicht blos eine phantaſtiſche Philoſophie, ſondern auch eine irrgläubige Religion entſteht. Darum iſt es gut, mit nüchternem Verſtande dem Glauben zu geben, was des Glaubens iſt.“*)

Indeſſen findet ſich bei dieſem durchgängigen Gegenſatze der Denkweiſen und Richtungen doch ein philoſophiſcher Berührungspunkt zwiſchen dem größten Idealiſten des Alterthums und dem Begründer der realiſtiſchen Philoſophie der neuen Zeit. Die platoniſche Methode hat etwas der baconiſchen Verwandtes. Auf ähnliche Weiſe ſucht jener die Ideen, dieſer die Geſetze der Dinge; die ſokratiſch-platoniſche Methode entbindet aus den Vorſtellungen den Begriff, die baconiſche aus den Naturerſcheinungen das Geſetz; in beiden Fällen iſt der Ideengang inductiv, er beginnt vom Einzelnen und erhebt ſich zum Allgemeinen, in beiden Fällen iſt die Induction eine ſolche, die allmälig und ſtufenweiſe zum Allgemeinen fortſchreitet, dort zu den Ideen, hier zu den Geſetzen, dort zum Urbild, hier zum Abbild der Natur, dort zu den Endurſachen der Dinge, hier zu deren wirkenden Urſachen. Und was die Hauptſache iſt: dieſer Stufengang der Induction führt bei beiden durch die negativen Inſtanzen. Plato läßt nach dem Vorbilde des Sokrates jede Begriffsbeſtimmung die Probe der negativen Inſtanzen beſtehen, ſeine Definitionen berichtigen und läutern ſich fortwährend durch die contradictoriſchen Fälle, die hier nicht Naturerſcheinungen ſind, ſondern Begriffsbeſtim-

*) Nov. Org. I, 65.

mungen oder Urtheile. In dem Geſpräch über den Staat handelt es ſich um die Idee der Gerechtigkeit; der Gerechte, ſo ſcheint es dem Kephalos, muß jedem das Seinige geben, alſo das Geliehene, wenn es der Andere fordert, zurückerſtatten. „Iſt es auch gerecht", fragt Sokrates, „die geliehenen Waffen zurückzugeben, wenn ſie der Andere im Wahnſinn fordert?" Offenbar nicht. Hier iſt die negative Inſtanz, ſie zeigt, daß die erſte Definition der Gerechtigkeit zu weit war und darum die Sache nicht traf; nicht in allen Fällen iſt die Gerechtigkeit, wie ſie Kephalos ſich vorſtellte.*) Es hieße die platoniſchen Geſpräche abſchreiben, wollte man die Beiſpiele ſolcher negativen Inſtanzen ſammeln. Ebenſo macht Bacon durch die negative Inſtanz die Probe, ob die gefundenen Bedingungen eines Naturphänomens die weſentlichen ſind oder nicht. Plato verſucht es mit den Begriffen, wie Bacon mit den Dingen; beide laſſen ihre Vorſtellung die Probe der negativen Inſtanz beſtehen, um zu ſehen, ob die Sache ſo iſt, wie ſie meinen; beide experimentiren, der Eine logiſch, der Andere phyſikaliſch; jener, um den wahren Begriff in unſern Vorſtellungen, dieſer, um die wahren Geſetze in der Natur zu finden. Sie gehen auf ähnlichen Wegen nach entgegengeſetzen Zielen: per veram inductionem. Auch der Menſch und das menſchliche Denken iſt, wie die Natur, ein Proteus, den man nöthigen muß, ſich zu äußern und Rede und Antwort zu ſtehen. Iſt das Experiment eine Frage an die Natur, ſo geſtellt, daß dieſe antwortet und ſich offenbart: was ſind dann die ſokratiſch-platoniſchen Geſpräche anderes als Experimente mit der Natur des menſchlichen Denkens?

*) Platon. Rep. I, 331.

Auch dieſe Verwandtſchaft hat Bacon erkannt; ſie macht ihn dem Plato geneigter als dem Ariſtoteles. Er ſelbſt giebt darüber folgende Erklärung: „Die Induction, die zur Erfindung und zum ſichern Beweis von Wiſſenſchaften und Künſten dienen ſoll, muß die Natur ſichten und ſcheiden, indem ſie die weſentlichen Bedingungen von den zufälligen trennt; ſie muß die negativen Inſtanzen durchmachen, um durch einen richtigen Schluß zu den affirmativen zu kommen. Und dies iſt bisher noch nicht geſchehen, ja nicht einmal verſucht worden, außer etwa durch Plato, der zur Sichtung ſeiner Definitionen und Ideen wenigſtens dieſe Form der Induction brauchte.“*)

Die platoniſche Induction führt zu einer Ideenwelt, die ſich auf dem Wege fortgeſetzter Abſtraction bildet; die baconiſche Induction führt zum Abbild der wirklichen Welt auf dem Wege fortgeſetzter Erfahrung. Unter dem Geſichtspunkte Plato's erſcheint die wirkliche Welt als das Abbild, wozu die Philoſophie das Urbild finden ſoll; unter dem baconiſchen dagegen erſcheint die wirkliche Welt als das Urbild, deſſen Abbild die Philoſophie zu treffen ſucht. Die platoniſche Abſtraction beſteht im Analyſiren der Begriffe, die baconiſche Erfahrung im Analyſiren der Dinge. Die Analyſe der Dinge iſt die Zerlegung der Körper, darum fordert Bacon ſtatt der platoniſchen Abſtraction die „dissectio naturae“, die „anatomia corporum“. „Denn wir gründen im menſchlichen Geiſte das wahre Bild der Welt ſo wie es iſt, nicht wie es jedem Beliebigen ſeine Vernunft aus eigener Willkür eingiebt, und dieſes

*) Nov. Org. I, 105.

Bild kann nur getroffen werden durch die genaueſte Zerlegung und Theilung der Dinge.*)

3. Verhältniß zu Demokrit und zur alten Naturphiloſophie.

Dies führt uns auf das letzte Verhältniß, welches zugleich einen feſten Berührungspunkt bildet zwiſchen der baconiſchen und griechiſchen Philoſophie. Dem Ariſtoteles widerſtrebt Bacon aus allen Kräften und in allen Punkten, er will mit ihm gar nichts gemein haben, ſeine Methode erſcheint ihm ebenſo unnütz und unfruchtbar als ſeine Lehren. Plato bietet ihm eine formale Verwandtſchaft; er findet hier ſeine Methode wieder, die wahre Induction, nur gebraucht zu nichtigen Zwecken und unnützen Erfindungen, denn die platoniſchen Ideen oder Dichtungen haben nichts mit dem menſchlichen Leben gemein und können auf dieſes nicht praktiſch und umgeſtaltend einfließen.

Indeſſen giebt es einen Lehrbegriff des Alterthums, der für Bacon eine wirkliche Verwandtſchaft enthält: das iſt der Gegenſatz zur Formalphiloſophie, der Materialismus, die Naturphiloſophie des vorſokratiſchen Zeitalters; es iſt vor allem die atomiſtiſche Lehre des Demokrit, welcher ſich Bacon zuneigt und mit ihm alle folgenden Philoſophen ſeiner Richtung. Dieſes philoſophiſche Zeitalter, das älteſte, lebte noch in der concreten Anſchauung der Natur, in der einfachen Auffaſſung der Körperwelt, nicht in leeren, daraus abgezogenen Formen. Die Principien, welche man hier den Dingen zu Grunde legte, waren körperlicher Art und fielen zuſammen mit den Elementen. Bacon's Abneigung gegen die Formalphiloſophie

*) Nov. Org. I, 124.

macht und erklärt seine Zuneigung zum Materialismus; sein Gegensatz zum Aristoteles macht und erklärt seine Verwandtschaft zu Demokrit. Bacon und Demokrit, dem Epikur folgte, wie diesem Lucrez, sind gleichsam die beiden Gegenfüßler der Formalphilosophie, die das classische Alterthum und von hier aus das scholastische Mittelalter beherrschte. „Es ist besser", sagt Bacon, „die Natur zu seciren, als zu abstrahiren. Das hat die Schule Demokrit's gethan, die tiefer als alle übrigen in die Natur selbst eindrang."*) Eben wegen seiner Schärfe und Gründlichkeit habe Demokrit bei der Masse keinen Anklang gefunden und seine Lehre sei von den Winden anderer Philosophien beinahe verweht worden. Und doch habe dieser Mann in seiner Zeit das höchste Ansehen genossen und einstimmig unter allen Weisen für den größten Naturphilosophen, ja für einen Magus gegolten. Weder des Aristoteles Polemik, der sich die Nebenbuhler um den Thron der Philosophie nach türkischer Art aus dem Wege schaffte, noch Plato's Hoheit und gefeiertes Ansehen hätten vermocht diese Lehre zu vernichten. Während in den Schulen alles von Aristoteles und Plato wiederhallte und der Lärm und Pomp, der damit gemacht wurde, groß war, stand bei denkenden Männern, welche die stillen und schwierigen Betrachtungen lieben, Demokrit's Lehre in hohen Ehren. Wie hoch sie in der römischen Zeit gehalten wurde, sah man aus dem Lobe Cicero's, aus dem Gedichte des Lucrez, der aus der Denkweise seines Zeitalters geredet. Nicht Aristoteles und Plato, sondern die Barbaren der Völkerwanderung, die Genserich und Attila, hätten diese Philosophie mit der Weltbildung überhaupt verwüstet.

*) Nov. Org. I, 51.

Erſt nach dieſem großen Schiffbruch der menſchlichen Wiſſenſchaft hätten jene beiden Philoſophen den Sieg über Demokrit bei der Nachwelt davongetragen, ihre Tafeln ſeien wie leichtere Waare vom Strome der Zeit fortgetragen und bis auf uns herabgeführt worden, während die ſchwerer wiegenden unterſanken und in Vergeſſenheit geriethen. Die Zeit ſei gekommen, Demokrit im Andenken der Welt wiederherzuſtellen.*)

Und nicht blos Demokrit, das ganze Zeitalter der älteſten griechiſchen Naturphiloſophie ſetzt Bacon den ſpäteren Philoſophen, insbeſondere der Lehre des Ariſtoteles entgegen, die er als das Muſter ſophiſtiſcher Philoſophie hinſtellt. Wie Ariſtoteles die Naturphiloſophie durch Dialektik verdorben, die Welt aus Kategorien zurechtgemacht, willkürliche Einfälle ſtatt Erkenntniß gegeben, immer bemüht ſich ſo zu äußern, daß ſeine Worte wie eine poſitive Erklärung erſchienen, wenig bekümmert um die innere Wahrheit der Dinge, das zeige ſich am beſten, wenn man ſeine Lehre mit jenen früheren vergleiche, die bei den Griechen verbreitet waren. „Denn die Homoiomerien des Anaxagoras, die Atome des Leucipp und Demokrit, Himmel und Erde des Parmenides, Streit und Liebe des Empedokles, der Weltproceß des Heraklit, der die Körper in das Urfeuer ſich auflöſen und wieder daraus hervorgehen läßt: alle dieſe Lehren haben doch etwas von ächter Naturphiloſophie, ſie ſchmecken nach Welt, Erfahrung, körperlicher Natur, während die Phyſik des Ariſtoteles zum großen Theil aus dialektiſchen Wortkünſten beſteht, die dann unter ſolenneren Namen in der Metaphyſik wiederkehren, als ob ſie

*) Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de cupidine. Op. p. 652. 53.

hier eine realere Geltung hätten und nicht ebenfalls blos nominal wären.“*)

Doch giebt Bacon unter jenen griechischen Naturphilosophen alter Zeit den Atomisten den Vorzug; ihre Vorstellungsweise, da sie die Körper im eigentlichen Wortverstande durchdringt und in die kleinsten Theile auflöst, ist die naturgemäßeste, die am meisten materialistische. Demokrit hatte den richtigen Grundsatz, daß die Materie ewig sei, daß die ewige Materie kein form- und gestaltloses Wesen, sondern von Anbeginn durch bewegende und gestaltende Kräfte bestimmt werde, daß Materie und Kraft schlechterdings unzertrennlich seien, in der Natur der Dinge nie geschieden und darum in der Naturerklärung wohl zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Jene form- und gestaltlose Materie, von der Plato und Aristoteles mit ihren Schülern so viel reden, ist nicht die Materie der Dinge, sondern nur die Materie jener unbestimmten und unklaren Reden, womit sich die Wortphilosophie breit macht.**) Demokrit's Mangel liegt nur darin, daß er seine richtigen und unzerstörbaren Grundsätze nicht durch methodische Naturerklärung gewonnen, sondern aus dem sich selbst überlassenen Verstande vorweggenommen, daß er sie nicht physikalisch bewiesen, sondern metaphysisch behauptet hat.***) Dieser Mangel

*) Nov. Org. I, 63.

**) Atque abstracta materia ista est materia disputationum, non universi. Parmenidis, Telesii et praecipue Democriti phil. etc. Op. p. 654.

***) Dies ist der Grund, warum Bacon seine Philosophie mit der atomistischen nicht identificirt. Er wollte physikalische Atome, nicht metaphysische; die physikalischen Atome sind die Corpuskeln oder Partikeln, d. h. die letzten kleinsten Theile der Körper, die wir wahrnehmen und nachweisen können, die Atome im metaphysischen oder strengen Wortver-

Demokrit's trifft überhaupt die griechiſche Naturphiloſophie, deren Charakter ſich in den Atomiſten am ſchärfſten ausprägt. Die folgenden Zeitalter von Sokrates bis herunter zu Bacon, ausgenommen die Wiederholungen der atomiſtiſchen Lehre in Epikur und Lucrez, verſchlechterten die Naturphiloſophie und damit den wiſſenſchaftlichen Zuſtand überhaupt in zunehmender Entartung. Zuerſt wurde die ächte Naturphiloſophie verdorben und in Schatten gerückt durch die platoniſche Ideenlehre, die an die Stelle der Dinge Begriffe ſetzte, dann noch mehr durch die ariſtoteliſche Logik, die ſtatt der Dinge und Begriffe Worte ſetzte, ſpäter durch die römiſche Moralphiloſophie, zuletzt durch die chriſtliche Theologie, die ſich zur Vollendung der Barbarei und Geiſtesverwirrung mit der ariſtoteliſchen Philoſophie vermiſchte. Jenes älteſte Zeitalter allein, noch nicht verbildet durch eine falſche Philoſophie, noch wenig verwirrt durch idola theatri, hatte den richtigen Inſtinct und die richtige Abſicht. Um ſie auszuführen, fehlten ihm nur die wiſſenſchaftlichen Mittel. Ohne Inſtrumente, ohne Methode, wie ſie waren, konnten dieſe älteſten Naturphiloſophen nicht erfahrungsgemäß und wahrhaft phyſikaliſch denken. Was blieb ihnen übrig, da ſie die Natur nicht auf wiſſenſchaftlichem Wege erklären konnten, als dieſelbe zu anticipiren? Ihre Phyſik wurde ſchon im Urſprunge Metaphyſik. Es war richtig, daß ſie die Principien der Dinge in den Elementen und wirklichen Naturkräften ſuchten, aber dieſe verwandelten ſich ihnen ſogleich in allgemeine Axiome;

ſtande dagegen Gedankendinge, die noch kein Naturforſcher je entdeckt hat. „Die Sache ſoll nicht bis auf Atome zurückgeführt werden, die einen leeren Raum und eine unveränderliche Materie fälſchlich vorausſetzen, ſondern auf wirkliche kleine Theile, die in Wahrheit exiſtiren (ad particulas veras, quales inveniuntur)." Nov. Org. II, 8. Vgl. ebend. I, 66.

ſie fanden ihre Principien mehr durch einen divinatoriſchen Blick als durch gründliche Unterſuchung. Ohne ſichere Erfahrungsmethode waren ſie angewieſen auf den bloßen Verſtand. Sie hatten keine falſche Methode, ſondern gar keine. Und was kann der ſich ſelbſt überlaſſene Verſtand, da er zu wiſſen nicht vermag, anders als dichten? So erſcheint in Bacon's Augen die älteſte Weisheit zwar ihrem Inhalte nach der Natur und Wahrheit verwandt, am nächſten unter allen Philoſophien der Vergangenheit, aber ihrer Form nach mehr als Dichtung, denn als Wiſſenſchaft. Natur und Wahrheit ſind darin gegenwärtig, nicht als deutliche Erkenntniß, gegründet auf Erfahrung, ſondern als Mythus und Erfindung des dichteriſchen Verſtandes. Hier erblickt Bacon die Verwandtſchaft der griechiſchen Phyſiologie und Mythologie, und unter dieſem Geſichtspunkt entſteht ſeine Auffaſſung von der „Weisheit der Alten". Die Phyſiologie erſcheint ihm als Dichtung, was ſie in der That auch in dem älteſten Zeitalter war, und die Mythologie als Weisheit im Gewande der poetiſchen Erzählung, d. h. als Fabel, als Sinnbild der Natur und ihrer Kräfte, der Menſchen und ihrer Sitten, denn auch die Dichtung iſt ein Abbild der Wirklichkeit. Darin alſo ſtimmen die älteſte Dichtung und die älteſte Weisheit überein, daß ſie der einfachen Wahrheit, von der ſie noch nicht durch falſche Verſtandeswege abgekommen ſind, am nächſten ſtehen und den Sinn der Natur, der ſie erfüllt, auf bildliche Weiſe auslegen. Daher nahm Bacon die Mythen des Alterthums als Sinnbilder oder Parabeln und verſuchte eine ſolche allegoriſche Erklärung in ſeiner Schrift über die Weisheit der Alten. Er gelangte, wie es ſcheint, auf doppeltem Wege zu dieſem Geſichtspunkte. Auf dem einen entdeckte er in dem älteſten Zeitalter naturwiſſenſchaftliche

Mythen, Fabeln, die als bedeutungsvolle Anſchauungen auftreten und, ihrer dichteriſchen Hülle entkleidet, ſich in naturphiloſophiſche Sätze verwandeln, die ſeiner Denkart näher verwandt ſcheinen als alle Syſteme der ſpätern Weisheit. Wenn aber in einigen Fällen die Mythen offenbar allegoriſche Bedeutung haben, warum nicht ebenſo gut in vielen andern? Wenn es naturwiſſenſchaftliche Mythen giebt, warum ſoll es nicht ebenſo gut moraliſche und politiſche geben? So konnte Bacon ſchließen und demnach den Verſuch machen, die allegoriſche Erklärung, die ihm in einigen Fällen durch die Natur der Sache geboten ſchien, auf viele ähnliche Fälle anzuwenden. Und nicht genug, daß er ſo ſchließen konnte; nach der Entdeckung, die er bei ſeiner Anſchauung der frühern Philoſophie in dem älteſten Zeitalter derſelben zu machen glaubte, mußte er ſogar die allegoriſche Erklärung der alten Dichtungen jeder andern vorziehen. Dazu zwang ihn außerdem der Geſichtspunkt, unter dem er die Poeſie als ſolche auffaßte. Dies iſt der andere Weg, den wir meinen. Der erſte führt in Weiſe der Induction von einer geſchichtlichen Thatſache zu einem Axiom, das Bacon verallgemeinert, indem er daſſelbe auf viele Fälle anwendet; der andere führt in Weiſe der Deduction von einer allgemeinen Theorie zu einem Experiment, welches die vorausgeſetzte Theorie beſtätigen und an einer Reihe von Fällen beiſpielsweiſe geltend machen will. Beide treffen in einem Ziele zuſammen, und dieſes Ziel iſt Bacon's Schrift „über die Weisheit der Alten“. Der kürzere von beiden Wegen, der in gerader Linie auf ſein Ziel losſteuert, iſt der zweite, der unmittelbar aus dem Geſichtspunkte der baconiſchen Poetik hervorgeht.

Siebentes Kapitel.

Die baconiſche Philoſophie in ihrem Verhältniß zur Poeſie.

I.

Bacon's Poetik.

1. Philoſophie und Mythologie.

Bei der kritiſchen Muſterung, die Bacon über die frühere Philoſophie hält, ſieht er ſich am äußerſten Ende derſelben der Poeſie gegenüber; der einzige Berührungspunkt, den ſeine Philoſophie mit der Vergangenheit gemein hat, liegt in dem älteſten Zeitalter, wo die Wiſſenſchaft noch eins war mit der Dichtung. Am weiteſten entfernt iſt der baconiſche Geiſt von dem ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen, er nähert ſich in einer gewiſſen Rückſicht dem platoniſchen, er trifft am nächſten zuſammen mit dem demokritiſch-atomiſtiſchen: hier begegnen ſich die divergirenden Richtungen der baconiſchen und der frühern Philoſophie; ſie convergiren ganz in der Nähe der Mythologie, in dem dichteriſchen Zeitalter der Wiſſenſchaft, wo Philoſophie und Poeſie noch unmittelbar miteinander verkehrten. Bacon's Intereſſe an den Mythen der Alten iſt auf die Verwandtſchaft geſtützt, die er mit dem früheſten Zeitalter der Naturphiloſophie empfindet, und ſeine Verſuche der Mythenerklärung laſſen

ſich unmittelbar zu den Zügen rechnen, die ſein Verhältniß zur alten Philoſophie namentlich nach der poſitiven Seite erleuchten. Daher ſetzen wir unſern Weg aus dem vorigen Abſchnitt fort, wenn wir unſerem Philoſophen gleich von hier aus in das Gebiet ſeiner Mythenerklärung wenigſtens ſo weit folgen, um die Art und Richtung derſelben kennen zu lernen. Aus ſeinem Verhältniß zur Philoſophie der Alten folgt ſein Verhältniß zu den Mythen, und aus dieſem letzteren läßt ſich der Standpunkt erkennen, den ſeine eigene Lehre zur Poeſie überhaupt einnimmt. Obwohl nun die Poetik eigentlich in das encyklopädiſche Hauptwerk gehört, ſo wollen wir ſchon jetzt davon reden und bei der ſpätern Darſtellung ſeines zweiten Hauptwerks nur das rein wiſſenſchaftliche Feld beachten. Es kommt dazu, daß die mythologiſchen Verſuche früher ſind, als die Ausführung der Encyklopädie, daß Bacon die Beiſpiele, die er hier gab, aus jenen ſchöpfte, während auf der andern Seite der Typus ſeiner Poetik ſchon feſtſtand, bevor er die Schrift über die Weisheit der Alten verfaßte. Sie ſteht zwiſchen dem Entwurf und der Ausführung des encyklopädiſchen Werks und ihre Verſuche können nicht blos, ſondern müſſen betrachtet werden als in doppelter Hinſicht bemerkenswerthe Beiſpiele, denn ſie erleuchten ſowohl Bacon's Philoſophie gegenüber den Alten, als ſeine Poetik.

2. Die Dichtung als Allegorie.

Wir wiſſen, welche praktiſche Ziele umfaſſender Art Bacon der Philoſophie ſetzt, ihre Früchte ſollen Werke ſein, welche die Erkenntniß in die Macht des Menſchen über die Dinge verwandeln und dieſe Herrſchaft erweitern; der praktiſche Geiſt ſoll die Welt erfinderiſch umbilden, der theoretiſche ſoll ſie er-

fahrungsgemäß abbilden. Dieſe abbildliche Darſtellung der Welt iſt Weltbeſchreibung und Welterklärung, jene iſt die Geſchichte der Natur und Menſchheit, dieſe die Wiſſenſchaft, welche erkennt, was die Geſchichte berichtet; die Geſchichte gehört dem Gedächtniß an, welches unſere Erfahrungen ſammelt und aufbewahrt; die Wiſſenſchaft iſt das Werk der Vernunft, welche jene Erfahrungen durchdenkt und auf allgemeine Geſetze zurückführt. Aber außer Gedächtniß und Vernunft hat der theoretiſche Menſchengeiſt noch ein anderes Vermögen: die Einbildungskraft oder Phantaſie. Es muß mithin auch ein Abbild der Welt möglich ſein durch die Phantaſie, welches nicht rein factiſch iſt, wie das Abbild der Welt im Gedächtniß, nicht rein geſetzmäßig, wie das Abbild der Welt in der Vernunft, ſondern von beiden ſich darin unterſcheidet, daß es nicht gefunden wird, ſondern erfunden. Wahrnehmung und Vernunft ſollen die treuen Spiegel ſein, welche die Dinge reflectiren, ohne ſie zu verändern, die Phantaſie dagegen iſt ein Zauberſpiegel, der die Dinge verändert, indem er ſie abbildet. Sie imaginirt das Abbild der Welt. Dieſes erfundene Weltabbild iſt die Poeſie. Ihr gehört in dem Reiche des theoretiſchen oder abbildenden Geiſtes die mittlere Provinz zwiſchen Geſchichte und Wiſſenſchaft.

In ihrem Verfahren iſt die Poeſie dem praktiſchen Geiſte verwandt, denn ſie iſt erfinderiſch, aber ihr Zweck bleibt theoretiſch, denn er beſteht in der bloßen Darſtellung der Welt. In der Art ihrer Weltdarſtellung unterſcheidet ſich die Poeſie von der Wiſſenſchaft und Geſchichte; dieſe nämlich müſſen die Welt darſtellen, wie ſie iſt; die Poeſie dagegen darf ſie darſtellen, wie das menſchliche Gemüth wünſcht, daß ſie ſein möchte; jene machen den menſchlichen Geiſt den Dingen adä-

quat, dieſe die Dinge dem menſchlichen Geiſt. „Deshalb kann die Poeſie mit Recht als etwas Göttliches erſcheinen, weil ſie die Abbilder der Dinge unſerm Wunſche gemäß erſcheinen läßt und nicht unſern Geiſt den Dingen unterwirft, was Vernunft und Geſchichte verlangen.“*) Demnach iſt unter dem baconiſchen Geſichtspunkte die Poeſie das Abbild der Welt nicht blos in, ſondern auch nach unſerm Geiſte: das Abbild der Welt, dargeſtellt unter den Idolen der Phantaſie. Alſo hier erſcheint die Poeſie nur als Spiegel der Welt, nicht als Spiegel der menſchlichen Seele, nur als Abbild der Geſchichte, nicht als Abbild des eigenen Gemüths. Es giebt mit andern Worten für Bacon keine lyriſche Poeſie. Das folgt mit Nothwendigkeit aus ſeinem Standpunkte, der dem theoretiſchen Geiſte nur Weltabbildung, der Poeſie nur phantaſiegemäße Weltabbildung zuſchreibt. Bacon ſelbſt erklärt: „Satiren, Elegien, Epigramme, Oden und was zu dieſer Gattung gehört, entfernen wir aus der Betrachtung der Poeſie und rechnen es zur Philoſophie und Rhetorik.“**) Hier zeigt ſich ſchon die eigenthümliche Beſchränkung der baconiſchen Poetik: ſie verneint die lyriſche Poeſie und iſt unvermögend, dieſelbe zu erklären. Damit überſieht ſie nicht blos eine ganze Welt der Poeſie, die exiſtirt, gleichviel mit welchem Namen man ſie bezeichnet, ſondern, was mehr iſt, ſie überſieht zugleich die unverſiegbare Quelle aller Dichtung, ſie überſieht, was die menſchliche Phantaſie erfinderiſch macht und poetiſch ſtimmt.

---

*) De augm. scient. Lib. II, cp. 13. Op. p. 60.

**) De augm. scient. Lib. II, cp. 13. — Per poesim autem hoc loco intelligimus non aliud quam historiam confictam sive fabulam. Carmen enim stili quidam character est atque ad artificia orationis pertinet. II, cp. 2. Op. p. 43.

Die lyrische Poesie ist der Ausdruck der Gemüthsbewegungen und Empfindungen, welche die Phantasie inspiriren, zum Dichten fähig und bedürftig machen, die poetische und künstlerische Thätigkeit überhaupt bedingen und hervortreiben. Es giebt keine Kunstschöpfung ohne Phantasie, es giebt keine schaffende Phantasie, ohne ein im Innersten bewegtes Gemüth, und die lyrische Poesie sagt, was das bewegte Gemüth leidet. Wer die Poesie so erklärt, daß er die lyrische ausschließt, der denkt sich Poesie und Kunst überhaupt ohne schaffende Phantasie und Gemüthsbewegung; es ist also natürlich, daß er von beiden nichts übrig behält als die Prosa. Dies wird sich deutlich genug an Bacon zeigen. Seine Begriffe von Poesie sind weit prosaischer als er selbst. Er beginnt damit, daß er das Urpoetische in die Rhetorik, d. h. in die Prosa verweist: die lyrische Poesie; er hört damit auf, daß er das Urprosaische als den höchsten Grad des Poetischen hinstellt: die allegorische Poesie. In seinen Augen kehrt sich die Poesie geradezu um. Wo sie aus ihrer natürlichen und ersten Quelle schöpft, da erscheint sie ihm gar nicht; wo sie im Begriff ist, sich in Prosa zu verwandeln, und nur ihre Hülle noch nicht ganz abgelegt hat, da erscheint sie ihm auf dem Höhepunkte ihrer Würde und Kraft. Denn was bleibt der Poesie übrig, wenn sie die lyrische Gattung ausschließt? Nichts als die Abbildung der Geschichte, die sie darstellt in Form der Erzählung als vergangene Begebenheit, in der Form des Dramas als gegenwärtige Handlung, in der Form des Sinnbildes als bedeutsamen Vorgang. Das poetische Abbild der Geschichte ist entweder Erzählung oder Drama oder Sinnbild, daher die Gattungen der Poesie episch, dramatisch, parabolisch. Die epische Poesie stellt die Geschichte dar als vergangen, d. h. sie

erzählt, die dramatiſche vergegenwärtigt die Geſchichte, d. h. ſie giebt ſie als Handlung, die paraboliſche läßt ſie als Bild einer Wahrheit erſcheinen, d. h. ſie verſinnbildlicht. Die erſte iſt „historiae imitatio“, die zweite „historia spectabilis“, die dritte „historia cum typo“.*)

Die epiſche Poeſie grenzt an die Geſchichte, die paraboliſche an die Wiſſenſchaft; jene iſt Darſtellung, dieſe Deutung der Geſchichte; die Darſtellung ſetzt die Ueberlieferung voraus, die Deutung ſtrebt auf die Erklärung zu. Da nun Bacon's ganze Aufgabe dahin zielt, aus der Geſchichte (Weltbeſchreibung) Wiſſenſchaft (Welterklärung) zu machen, ſo begreift ſich, wie ihn unter allen Gattungen der Poeſie am meiſten diejenige anzieht, die der Wiſſenſchaft zunächſt ſteht. Die paraboliſche iſt ihm die wichtigſte: „ſie überragt die andern“.**) Sie feſſelt die Phantaſie durch ihre Bilder und reizt den Verſtand durch deren Bedeutſamkeit. So bildet ſie gleichſam die Einleitung oder Vorſchule, den erſten, kindlichen, phantaſiegemäßen Ausdruck der Wiſſenſchaft; ihr didaktiſcher Werth iſt in Bacon's Augen zugleich der poetiſche. Nicht das Intereſſe für die Kunſt, ſondern für die Wiſſenſchaft ſteigert hier die Bedeutung der allegoriſchen Poeſie, ſie erſcheint um ſo viel poetiſcher, als ſie nützlicher und der Wiſſenſchaft dienſtbarer iſt als die andern poetiſchen Gattungen; ſie verwandelt die Geſchichte in ein Sinnbild, in einen Typus, entweder um Geheimniſſe zu verhüllen oder um Wahrheiten zu verſinnlichen: im erſten Fall iſt ſie myſtiſch, im zweiten didaktiſch; die myſtiſche Symbolik dient der Religion, die didaktiſche

*) De augm. scient. II, cp. 13. Op. p. 59.

**) At poesis parabolica inter reliquas eminet. Op. p. 60.

der Wiſſenſchaft. Die heiligen Geheimniſſe der Religion werden durch Sinnbilder dem Auge der Menge ebenſo verhüllt, als die Wahrheiten der Natur dadurch faßlich und allen zugänglich gemacht werden. Menenius Agrippa überzeugte durch ſeine Fabel das römiſche Volk von der Gerechtigkeit der politiſchen Standesverhältniſſe. Aehnlich redete auch die Wiſſenſchaft in dem älteſten Zeitalter zu den Menſchen. „Denn damals waren die Schlußfolgerungen der Vernunft neu und ungewohnt, darum mußte man die Vernunftwahrheiten durch Sinnbilder und Beiſpiele den Menſchen anſchaulich machen. Deshalb war damals alles voll von Fabeln, Parabeln, Räthſeln und Gleichniſſen. Daher kamen die ſinnbildlichen Körper des Pythagoras, die Fabeln des Aeſop und was dergleichen mehr iſt. Selbſt die Sprüche der alten Weiſen redeten durch Gleichniſſe. Wie die Hieroglyphen älter ſind als die Buchſtaben, ſo ſind die Parabeln älter als die Beweiſe: ſie ſind die durchſichtigſten Argumente und die wahrſten Beiſpiele.“*)

Das iſt der Geſichtspunkt, unter dem Bacon die Sagen des Alterthums auffaßt. Dieſe Götter- und Wundergeſchichten ſind Abbilder der Welt (der Natur und Menſchheit) durch die Phantaſie. Aber ſie ſind nicht natürliche Abbilder: was können ſie anders ſein als bedeutſame? Sie ſind weder epiſch noch dramatiſch: was können ſie anders ſein als paraboliſch? Sie ſind weniger Abbilder als Sinnbilder der Welt, deren die älteſte Weisheit bedarf, um ihre Wahrheiten einleuchtend zu machen. Die Wiſſenſchaft hat das Intereſſe, den Sinn zu

*) De augm. scient. II, cp. 13. Op. p. 60. Vgl. De sap. vet. Praef. Op. p. 1248.

erklären, den jene Sagen bildlich, gleichsam hieroglyphisch ausdrücken; diese Mythenerklärung, die nur eine allegorische sein kann, rechnet Bacon unter die zu lösenden Aufgaben der Wissenschaft und macht selbst den Versuch einer Lösung. „Da alle bisherigen Erklärungsversuche jener paraboliſchen Dichtung ungenügend sind, so müssen wir eine Philosophie, die jenen alten Parabeln nachforscht, unter die wissenschaftlichen Aufgaben rechnen. Zu diesem Zwecke wollen wir selbst das eine oder andere Beispiel angeben, denn für alle Arbeiten, die wir unternommen wünschen, werden wir stets entweder Vorschriften oder Beispiele aufstellen, damit es nicht scheine, als ob wir nur oberflächlich die Sache gestreift und wie die Auguren die Gegend nur mit geistigem Auge messen, aber nicht verstehen, selbst die Wege zu betreten. Was nun die Poesie betrifft, so ist die Erklärung der alten Parabeln das Einzige, was uns in diesem Zweige wünschenswerth erschienen.“*)

So führt seine Poetik ihn geraden Weges zu seiner Schrift über die Weisheit der Alten. Hier wird an einer Reihe von Beispielen die Lösung der bezeichneten Aufgaben vorbildlich gezeigt. Und zu dieser Lösung bietet die baconische Poetik nicht blos Gesichtspunkt und Vorschrift, sondern zugleich exemplarische Fälle, die schon die Schrift über die Weisheit der Alten enthält. Die Sagen vom Pan, Perseus und Dionysus dienen gleichsam als prärogative Instanzen, um an der ersten das Sinnbild einer kosmischen oder naturphilosophischen, an der zweiten das einer politischen, an der dritten das einer moralischen Wahrheit nachzuweisen.**)

---

*) De augm. scient. II, cp. 13. Op. p. 61.

**) Ebend. II, cp. 13. Vgl. De sap. vet. VI, VII, XXIV.

3. Bacon's Erklärungsart.

Um zu ſehen, wie Bacon in ſeiner Auflöſung der Mythen verfährt, werden einige Beiſpiele genügen. Das wichtigſte ſei das erſte. Verknüpfen wir den Standpunkt ſeiner Poetik mit dem beſtändigen Hinblick auf die alte Naturphiloſophie, ſo konnte ihm nichts gelegener ſein als wenn er *denſelben* Mythus im Munde der Dichter und Philoſophen zugleich antraf und fand, daß beide in verwandter Abſicht ſich deſſelben Sinnbildes bedienten. Kein Mythus feſſelte ſeine Aufmerkſamkeit mehr als der kosmogoniſche, aus deſſen Bildern die altpoetiſchen und altphiloſophiſchen Vorſtellungen von dem Urſtoff und der Urkraft der Dinge hervorleuchten. In der Fabel vom *Eros* ſuchte er die ihm verwandten Züge der Lehren des Parmenides, Teleſius und insbeſondere des Demokrit. Dieſer kosmogoniſche Eros iſt nicht der Sohn der Afrodite, ſondern der älteſte der Götter, der Bildner der Welt, die geſtaltende Urkraft, hervorgegangen aus dem Ei, das ſelbſt aus dem Schoße der Nacht hervorging. Als Urweſen iſt er ohne Eltern, ohne Urſache, d. h. unerkennbar und dunkel. Die letzten Urſachen aller Dinge ſind dunkel. Mit Recht läßt der Mythus das Ei, aus dem er hervorgeht, im Schoße der Nacht reifen und die Nacht darüber brüten. Aber das Ei wird aus der Nacht geboren, aus ihm der Eros, er tritt hervor und kommt zum Vorſchein. Die Geburt iſt eine Ausſchließung. Auch die Erkenntniß geſchieht durch Ausſchließung, durch negative Inſtanzen, die das Verborgene enthüllen. Jetzt vergleicht ſich die Geburt des Eros mit der baconiſchen Methode, die Vergleichungspunkte ſind ſo willkürlich als wankend, ſie ſpringen von dem Erkenntnißobject auf die Erkenntnißart, von der Na-

tur der Dinge auf die der Erfahrung; in der baconiſchen Methode ſind die negativen Inſtanzen die Feuerprobe der Erkenntniß, der Weg zum Licht; in der Vergleichung mit dem Mythus erſcheinen ſie als der Weg durch die Nacht, freilich ſolange wir das Licht ſuchen, ſind wir noch nicht im Licht, alſo noch im Dunkel. Bis die Ausſchließung vollendet iſt, ſagt Bacon an dieſer Stelle, ſolange ſind wir noch nicht im Klaren, daher der Beweis durch Ausſchließung der Inſtanzen, bevor er jenes Ziel erreicht hat, noch keine Erkenntniß iſt, ſondern gleichſam Nacht. So ſpielt Bacon mit ſeiner Methode, um ſie dem Bilde anzupaſſen, welches darüber ganz aus den Augen verloren wird. Denn der Eros, um wieder in den Mythus zurückzukommen, iſt der Urſtoff mit ſeinen Kräften, und nun wird von dem Mythus gerühmt, daß er den Urſtoff nicht als die unbeſtimmte und abſtracte, form- und geſtaltloſe Materie einführt, ſondern als durchgängig in allen ihren Theilen geſtaltet und bewegt. Da ſind wir bei den Atomen des Demokrit, bei dem Gegenſatz dieſer Lehre gegen die platoniſche und ariſtoteliſche, an derſelben Stelle, die wir im vorigen Abſchnitt ausführlich kennen gelernt.*)

In allen einunddreißig Fällen, woran ſich Bacon in ſeiner Schrift über die Weisheit der Alten verſucht hat, finden wir dieſelbe Erklärungsart. Wo er der Sache näher kommt, da iſt es dem Mythus zu danken, nicht ihm. Er ſetzt überall

---

*) De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et coeli sive Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine. Op. p. 650—53. Vgl. De sap. vet. XII (coelum sive origines), XVII (cupido sive atomus). S. vor. Cap. S. 362—68.

die allegoriſche Beſchaffenheit der Mythen voraus, ohne ſich im mindeſten um ihre Geſchichte zu kümmern, ohne ihren Urſprung, ihre religiöſen, volksthümlichen, localen Elemente zu unterſuchen, die frühern Bildungen von den ſpätern, die epiſchen Beſtandtheile von den allegoriſchen zu ſondern. Er nimmt ſie nicht als Mythen, ſondern nur als Parabeln, als Gleichniſſe, bei denen das Bild gegeben, der Sinn zu finden iſt; er verwandelt die Parabel in ein Gleichniß und überſchreibt jede einzelne mit der Gleichung, die er hineinlegt und ausführt: „cupido sive atomus“. Er allein iſt hier der allegoriſche Dichter und iſt in ſeiner Erklärung ſo wenig ein Mythолog als Aeſop ein Zoolog war. Wenn wir die Mythendichtung mit Naturproducten vergleichen dürfen und uns jetzt daran erinnern, wie eifrig Bacon verlangt hat, daß die Bildungen der Natur in ihren Eigenthümlichkeiten aufgefaßt und erklärt werden, alle vorgefaßte Meinungen, alle menſchlichen Analogien aus unſerer Betrachtungsweiſe entfernt werden ſollen, ſo iſt ſeine Mythendichtung eines der ſtärkſten Beiſpiele des Gegentheils. Viel Tiefſinn wird hier mit vielem Leichtſinn fruchtlos verſchwendet, und es wimmelt von verfehlten Analogien, vor denen das baconiſche Organon ſelbſt gewarnt hatte. Statt vieler Beiſpiele wollen wir eines anführen. Der Gott Pan gilt ihm als Sinnbild der Natur. Wie ihm die Natur erſcheint, ſo muß ſie ſich in jenem Bilde verſinnlichen, in dieſer Abſicht muß das Alterthum den Panmythus gedichtet haben. Pan repräſentirt den Inbegriff der irdiſchen Dinge, die der Vergänglichkeit anheimfallen, denen die Natur eine beſtimmte Lebensdauer vorſchreibt: darum ſind die Parzen die Schweſtern des Gottes; die Hörner des Pan ſpitzen ſich nach oben zu: ebenſo die Natur, die von den Individuen zu

den Arten, von den Arten zu den Gattungen emporſteigt und ſo dem Bau einer Pyramide gleicht, die ſich in den Panhörnern verſinnbildlicht; dieſe berühren den Himmel: die höchſten Gattungsbegriffe führen aus der Phyſik zur Metaphyſik und zur natürlichen Theologie; der Körper des Pan iſt behaart: dieſe Haare ſind ein Symbol der Lichtſtrahlen, die von den leuchtenden Körpern ausgehen; der Pankörper iſt doppelförmig, gemiſcht aus Menſch und Thier, aus der höhern und niedern Gattung: daſſelbe gilt von allen natürlichen Bildungen, überall zeigen ſich Uebergangsformen von der niedern Stufe zur höhern, Miſchungen aus beiden. Die Ziegenfüße des Gottes ſind ein Symbol der aufſteigenden Weltordnung, die Panflöte ein Sinnbild der Weltharmonie, die ſieben Rohre bedeuten die ſieben Planeten; der gekrümmte Stab iſt das bedeutſame Zeichen des verſchlungenen Weltlaufs, endlich die Echo, die ſich dem Pan vermählt, veranſchaulicht die Wiſſenſchaft, die das Echo der Welt, deren Abbild und Wiederhall ſein ſoll.

Es kann nicht fehlen, daß ſich hier und da, wo ſelbſt die erkünſtelte Erklärung den Gegenſtand nicht ganz verfehlen konnte, auch ſinnvolle und treffende Züge finden. Es giebt gewiſſe Mythen, denen Charakterzüge einer menſchlichen Gemüthsart aufgeprägt ſind, und die als ſolche Typen unſere Einbildungskraft feſſeln. So iſt der Prometheus gleichſam ein Urtypus des im Selbſtgefühl eigener unabhängiger Kraft aufſtrebenden Menſchengeiſtes. In dieſem Vorbild haben ſich Goethe und Bacon geſpiegelt. Dieſer ſieht in dem Titanen der Sage den erfinderiſchen Menſchengeiſt, der die Natur ſeinen Zwecken unterwirft, die menſchliche Herrſchaft begründet, die menſchliche Kraft ins Grenzenloſe ſteigert und gegen die

Götter aufrichtet.*) Wie er im Prometheus das Vorbild des emporſtrebenden, durch Erfindung mächtigen Menſchengeiſtes ſieht, ſo erſcheint ihm Narciß als Typus der menſchlichen Eigenliebe. Er benutzt die Dichtung, um mit deren Zügen den Charakter der Selbſtliebe zu ſchildern, und wie ſehr er auch die Züge des Dichters misdeutet, wie fremd ſeine Erklärung dem Charakter des Mythus iſt, ſo ſehr beweiſt ſie ſeine eigene feine und ſinnige Menſchenkenntniß. Den Dichter hat er verfehlt, aber den Charakter der Eigenliebe ſo menſchenkundig getroffen, daß wir die Schilderung mit ſeinen Worten wiederholen. „Narciß, ſo erzählt man, war wunderbar von Geſtalt und Schönheit, aber zugleich erfüllt von unmäßigem Stolz und unerträglicher Verſchmähung. Selbſtgefällig, wie er war, verachtete er die Andern und lebte einſam im Walde und auf der Jagd mit wenigen Gefährten, denen er alles war. Sehnſüchtig verfolgte ihn überall die Nymphe Echo. So kam er einſt auf ſeinen einſamen Wanderungen zu einer klaren Quelle, und hier lagerte er ſich am heißen Mittage. Kaum hatte er im Waſſerſpiegel ſein eigenes Bild erblickt, ſo verſank er in deſſen Betrachtung, ſtaunte ſich an, und ganz und gar in dieſe Anſchauung vertieft und davon hingeriſſen, konnte ihn nichts von dieſem Bilde entfernen. An die Stelle feſtgebannt, erſtarrte er und verwandelte ſich zuletzt in die Blume Narciß, die im erſten Frühlinge blüht und den unterirdiſchen Göttern, dem Pluto, der Proſerpina und den Eumeniden geweiht iſt. Dieſe Fabel ſcheint die Gemüthsverfaſſung und die Schickſale ſolcher zu veranſchaulichen, die alles, was ſie ſind, von der Natur allein haben, ohne eigene

*) De sap. vet. XXVI (Prometheus = status hominis).

Anſtrengung, jener Lieblinge der Natur, die ſich in Selbſtliebe auflöſen und gleichſam verzehren. Dieſe Gemüthsart bringt es mit ſich, daß ſolche Menſchen ſelten im öffentlichen Leben erſcheinen und ſich mit den bürgerlichen Geſchäften einlaſſen. Denn im öffentlichen Leben müſſen ſie manche Vernachläſſigung, manche Geringſchätzung erfahren, die ihr Selbſtgefühl drücken und ſchmerzen würde. Darum leben ſie lieber einſam, für ſich, gleichſam im Schatten, nur mit ſehr wenigen auserwählten Gefährten, und nur mit ſolchen, von denen ſie verehrt und bewundert werden, die ihnen echoartig in allem, was ſie ſagen, beiſtimmen und gleichſam ihr Wiederhall ſind. Sind ſie nun, wie es nicht anders ſein kann, von dieſer Lebensart entkräftet, ausgehöhlt und von Selbſtbewunderung verzehrt, dann ergreift ſie eine unglaubliche Thatloſigkeit und Trägheit, ſodaß ſie ganz und gar erſtarren und alles Feuer und allen Lebensmuth einbüßen. Sinnig laſſen ſich dieſe Gemüther mit den Frühlingsblumen vergleichen; im erſten Jugendalter blühen ſie und werden von aller Welt bewundert, im reifen Alter täuſchen und vereiteln ſie die Hoffnungen, die man auf ſie geſetzt hatte. Wie die Frühlingsblumen ſind dieſe reichbegabten Naturen den unterirdiſchen Göttern geweiht, denn ſie verſchwinden ſpurlos, ohne der Welt etwas genützt zu haben. Denn was keine Frucht von ſich giebt, ſondern wie ein Schiff im Meere vorübergleitet und verſinkt, das pflegten die Alten den Schatten und unterirdiſchen Göttern zu weihen.“*)

Man ſieht aus dieſem Beiſpiele, das wir gefliſſentlich gewählt haben, wie rückſichtslos Bacon mit den Zügen der Dichtung umgeht. Sein Narciß iſt ein anderer als der des

*) De sap. vet. IV. (Narcissus = philautia.)

Ovid. Gerade der dichterische Hauptzug erscheint bei Bacon in sein Gegentheil verkehrt: in der Dichtung verschmäht Narciß die Echo, die ihn verfolgt, in der baconischen Erklärung sucht er die Echo als die einzige Gesellschaft, die er verträgt. Aus der sehnsüchtigen Nymphe macht Bacon Parasiten und aus dem Narciß einen allgemeinen menschlichen Typus, den er treffend und meisterhaft zeichnet.

II.

Das griechische und römische Alterthum.

Bacon und Shakspeare.

Für die geschichtliche und religiöse Grundlage der Mythologie hat Bacon weder Sinn noch Maßstab; er nimmt die Mythen als luftige Gebilde einer willkürlichen Phantasie, als poetische Lehrbegriffe, die er nach der Form *seines* Geistes erklärt und verwandelt. Aber die Mythologie bildet die Grundlage des Alterthums. Sowenig er diese erkennt, sowenig ist er im Stande, die Welt zu beurtheilen und zu verstehen, die sich auf jener Grundlage erhebt. Er urtheilt über das Alterthum mit fremdem Geiste. Ihm fehlt der Sinn für dessen geschichtliche Eigenthümlichkeit, der congeniale Verstand für das Antike, der hier, wenn irgendwo, nöthig ist zu einer eindringenden Erkenntniß. Dieser Mangel bleibt in der gesammten von Bacon begründeten Aufklärung. Auch die deutsche Aufklärung hat an diesem Mangel gelitten und sich durch Winckelman und dessen Nachfolger davon befreit; diese Ergänzung ist auf der englisch-französischen Seite ausgeblieben, und es scheint, als ob dem Geiste, der hier die Herrschaft

führt, dafür die Anlage fehlt, die durch keine empirische Kenntniß erworben, geschweige ersetzt werden kann; denn sie beruht auf einer Verwandtschaft, die unter den denkenden Völkern der neuen Welt das deutsche auszeichnet, vielleicht zum Ersatz für manche andere Mängel. Wir reden hier von dem griechischen Alterthum, welches Bacon von dem römischen nicht genug zu unterscheiden wußte; dieser Unterschied aber ist so groß, daß er kaum den gemeinsamen Namen duldet. Das classische Alterthum im specifischen Sinn ist das griechische auf homerischer Grundlage. Bacon dagegen, wie es sein Nationalgeist und sein Zeitalter mit sich brachte, erblickte das griechische Alterthum nur durch das Medium des römischen. Er hatte selbst in seiner Denk- und Empfindungsweise etwas dem römischen Geiste Verwandtes, der sich zum griechischen verhält wie die Prosa zur Poesie. Wie die griechische Mythendichtung im römischen Verstande erschien, ähnlich erscheint sie in dem baconischen. Die Römer erklärten die alten Dichtungen in jener allegorischen Weise, die bei den spätern Philosophen nach Aristoteles, namentlich bei den Stoikern verbreitet war und besonders durch Chrysipp geltend gemacht wurde. Diese spätern Philosophen waren schon auf dem Uebergange aus der griechischen Welt in die römische. So sehr sich Bacon in der Vorrede seiner Schrift über die Weisheit der Alten gegen die Stoiker, vorzüglich gegen Chrysipp zu verwahren sucht, so wenig hat er ein Recht, ihre Mythenerklärung für eitler und willkürlicher zu halten als die seinige. Das ganze Zeitalter, in dem er lebte, kannte das griechische Alterthum nur im Geiste des römischen, mit diesem sympathisirte der englische Nationalgeist vermöge seiner Weltstellung und die baconische Denkweise selbst. Zwischen dem römischen

und baconiſchen Geiſte liegt die Verwandtſchaft in dem überwiegend praktiſchen Sinn, der alles unter dem Geſichtspunkte des menſchlichen Nutzens betrachtet und deſſen letzter und größter Zweck kein anderer iſt als die Vermehrung der menſchlichen Herrſchaft. Man darf dieſe Parallele durch einige Punkte verfolgen. Die Römer begehren die Herrſchaft über die Völker, Bacon die Herrſchaft über die Natur, beide brauchen als Mittel die Erfindung: bei den Römern iſt dieſes Mittel die militäriſche, bei Bacon die phyſikaliſche Erfindung. Was dort die ſiegreichen Kriege, das ſind hier die ſiegreichen Experimente. Um ihren Kriegen einen ſichern Hintergrund zu geben, finden die Römer die bürgerlichen Geſetze, welche die innern Rechtszuſtände befeſtigen und regeln; um ſeine Experimente auf eine ſichere Baſis zu ſtützen, ſucht Bacon die natürlichen Geſetze, welche die innern Bedingungen aufſtellen, unter denen die Experimente gelingen. Und bei beiden macht die Erfahrung die Richtſchnur, wonach die Geſetze gebildet werden, dort in politiſchem, hier in naturwiſſenſchaftlichem Verſtande. Praktiſche Weltzwecke beſtimmen die Richtung des römiſchen und des baconiſchen Geiſtes und erzeugen in beiden eine gewiſſe Verwandtſchaft der Denkweiſe. Unter dem Geſichtspunkte des praktiſchen Nutzens, der von ihren nationalen und politiſchen Zwecken abhing, haben ſich die Römer die griechiſche Götterwelt angeeignet, ſie haben ſie bürgerlich gemacht und die Phantaſie daraus vertrieben. Darum neigte ſich der römiſche Verſtand von ſelbſt zur allegoriſchen Erklärung der Mythen, wodurch die naive Dichtung zu einer Sache des reflectirenden Verſtandes gemacht und aus der freien Schöpfung der Phantaſie in ein Mittel für didaktiſche oder andere Zwecke verwandelt wird. Ueberhaupt iſt die allegoriſche

Erklärung poetiſcher Werke erſt möglich mit der Frage: was will die Dichtung, wozu dient ſie? Auf dieſe Frage iſt die allegoriſche Erklärung eine denkbare Antwort. Die Antwort iſt ſo proſaiſch und dem Geiſte der Poeſie fremd als die Frage. Die Allegorie ſelbſt dient dem Künſtler, wo er ſie braucht, nie zum Zweck, ſondern nur als Mittel, ſie iſt nie ſein Object, ſondern ſtets Inſtrument, und er braucht ſie nur da, wo er ſein Object nicht anders als mit ihrer Hülfe ausdrücken kann. Sie iſt in der Poeſie, wie überhaupt in der Kunſt, eine Hülfsconſtruction, die allemal einen Mangel beweiſt entweder in den natürlichen Mitteln der Kunſt oder in denen des Künſtlers. So läßt ſich die Poeſie erſt dann allegoriſch erklären, wenn man dieſe ſelbſt ſo betrachtet als ſie die Allegorie: nicht als Zweck, ſondern als Mittel für auswärtige Zwecke. Das war die römiſche Auffaſſungsweiſe gegenüber den Schöpfungen der griechiſchen Phantaſie, und damit ſtimmte die baconiſche überein.

Dieſelbe Verwandtſchaft mit dem römiſchen Geiſte, dieſelbe Fremdheit gegenüber dem griechiſchen finden wir in Bacon's größtem Zeitgenoſſen wieder, deſſen Phantaſie einen ſo weiten und umfaſſenden Geſichtskreis beherrſchte als Bacon's Verſtand. Wie konnte der griechiſchen Poeſie gegenüber dem Verſtande eines Bacon gelingen, was der gewaltigen Phantaſie eines Shakſpeare nicht möglich war? Denn in Shakſpeare ſtellte ſich der Phantaſie des griechiſchen Alterthums eine gleichartige und ebenbürtige Kraft gegenüber, und nach dem alten Spruche ſollte doch das Gleiche durch das Gleiche am erſten erkannt werden. Aber das Zeitalter, der Nationalgeiſt, mit einem Worte alle die Mächte, welche den Genius eines Menſchen ausmachen, und denen unter allen das Genie

ſelbſt am wenigſten widerſtehen kann, ſetzten hier die undurchdringliche Schranke. Sie war dem Dichter ſo undurchdringlich als dem Philoſophen. Shakſpeare vermochte ſowenig griechiſche Charaktere darzuſtellen, als Bacon die griechiſche Poeſie zu erklären. Wie Bacon hatte Shakſpeare etwas Römiſches in ſeinem Geiſt, nichts dem Griechiſchen Verwandtes. Die Coriolane und Brutus, die Cäſar und Antonius wußte ſich Shakſpeare anzueignen: er traf die römiſchen Helden des Plutarch, nicht die griechiſchen des Homer. Die letztern konnte er nur parodiren, aber ſeine Parodie war nicht zutreffend, ſowenig zutreffend als Bacon's Erklärungen der Mythen. Es müſſen verblendete Kritiker ſein, die ſich überreden können, die Helden der Ilias ſeien in den Caricaturen von Troilus und Creſſida übertroffen; dieſe Parodie konnte nicht zutreffend ſein, weil ſie von vornherein poetiſch unmöglich war. Schon der Verſuch, den Homer zu parodiren, beweiſt, daß man ihm fremd iſt. Denn was ſich nie parodiren läßt, iſt das Einfache und Naive, das in Homer ſeinen ewigen und unnachahmlichen Ausdruck gefunden! Ebenſo gut könnte man Caricaturen machen auf die Statuen des Phidias! Wo die dichtende Phantaſie nie aufhört, einfach und naiv zu ſein, wo ſie ſich nie verunſtaltet durch Ziererei oder Unnatur, da iſt das geweihte Land der Poeſie, in dem der Parodiſt keine Stelle findet. Dagegen läßt ſich eine Parodie denken, wo ſich der Mangel an Einfachheit und Natürlichkeit fühlbar macht, ja ſie kann hier als poetiſches Bedürfniß empfunden werden. So konnte Euripides, der oft genug weder einfach noch naiv war, parodirt werden, und Ariſtophanes hat gezeigt, wie treffend. Selbſt Aeſchylus der nicht immer ebenſo einfach als groß blieb, konnte nicht ganz der parodirenden Kritik entgehen. Aber Homer iſt ſicher!

Ihn parodiren heißt, ihn verkennen und so weit außer seiner Tragweite stehen, daß man nichts mehr von der Wahrheit und dem Zauber homerischer Dichtung empfindet. Hier standen Shakspeare und Bacon. Die Phantasie Homer's und was durch diese Phantasie angeschaut und empfunden sein will, blieb ihnen fremd, und das war nicht weniger als das griechisch-classische Alterthum. Man kann den Aristoteles nicht verstehen ohne den Plato, und ich behaupte, man kann die platonische Ideenwelt nicht mit verwandtem Geiste anschauen, wenn man nicht vorher mit verwandtem Geiste die homerische Götterwelt empfunden hat. Ich rede von der Form des platonischen Geistes, nicht von seinen Objecten; der homerische Glaube (dogmatisch genommen) war freilich nicht der platonische, sowenig als der des Phidias. Aber diese dogmatischen oder logischen Differenzen sind weit geringer als die formale und ästhetische Verwandtschaft. Die Conceptionen Plato's sind von homerischer Abkunft.

Diesen Mangel geschichtlicher Weltanschauung theilt Bacon mit Shakspeare neben so vielen Vorzügen, die sie gemein haben. In die Parallele beider, welche Gervinus in der Schlußbetrachtung seines „Shakspeare" mit der ihm eigenthümlichen Kunst der Combination gezogen und durch eine Reihe treffender Punkte durchgeführt hat, gehört auch die ähnliche Stellung beider zum Alterthum, ihre Verwandtschaft mit dem römischen Geiste, ihre Fremdheit gegenüber dem griechischen.*) Beide hatten in eminenter Weise den Sinn für Menschenkenntniß, der das Interesse am praktischen Menschenleben und an der geschichtlichen Wirklichkeit sowohl voraussetzt als hervorruft.

*) Shakspeare von Gervinus. Bd. IV, S. 343 flg.

Dieſem Intereſſe entſprach der Schauplatz, auf dem ſich die römiſchen Charaktere bewegten. Hier begegneten ſich Bacon und Shakſpeare, in dem Intereſſe an dieſen Objecten und in dem Verſuch, ſie darzuſtellen und nachzubilden: dieſe Uebereinſtimmung erleuchtet ihre Verwandtſchaft mehr als jedes andere Argument. Dabei findet ſich keine Spur einer wechſelſeitigen Berührung. Bacon erwähnt Shakſpeare nicht einmal da, wo er von der dramatiſchen Poeſie redet, er geht an dieſer mit einer allgemeinen und oberflächlichen Bemerkung vorüber, die weniger auf ſie ſelbſt als auf das Theater und deſſen Nutzen gerichtet iſt; und was ſein eigenes Zeitalter betrifft, ſo redet Bacon von dem moraliſchen Werth des Theaters mit großer Geringſchätzung. Aber man muß auch Bacon's Verwandtſchaft mit Shakſpeare nicht in ſeinen äſthetiſchen Begriffen, ſondern in den moraliſchen und pſychologiſchen aufſuchen. Seine äſthetiſchen Begriffe folgen zu ſehr dem ſtofflichen Intereſſe und dem utiliſtiſchen Geſichtspunkt, um die Kunſt als ſolche in ihrem ſelbſtändigen Werthe zu treffen. Indeſſen das hindert nicht, daß Bacon's Art, Menſchen zu beurtheilen und Charaktere aufzufaſſen, mit Shakſpeare zuſammentraf, daß er den Stoff der dramatiſchen Kunſt, das menſchliche Leben, ähnlich vorſtellte als der große Künſtler ſelbſt, der dieſen Stoff wie keiner zu geſtalten wußte. Iſt nicht das unerſchöpfliche Thema der ſhakſpeareſchen Dichtung die Geſchichte und der naturgemäße Gang der menſchlichen Leidenſchaften? Iſt nicht in der Behandlung dieſes Themas Shakſpeare unter allen Dichtern der größte und einzige? Und eben dieſes Thema ſetzt Bacon der Moralphiloſophie zur vorzüglichen Aufgabe. Er tadelt den Ariſtoteles, daß er die Affecte nicht in der Ethik, ſondern in der Rhetorik behandelt, daß er nicht ihre natür-

liche Geſchichte, ſondern ihre künſtliche Erregung ins Auge gefaßt habe. Auf die natürliche Geſchichte der menſchlichen Affecte richtet Bacon die Aufmerkſamkeit der Philoſophie, er vermißt die Kenntniß davon unter den Wiſſenſchaften. „Die Wahrheit zu reden", ſagt Bacon, „ſo ſind die vorzüglichen Lehrer dieſer Wiſſenſchaft die Dichter und Geſchichtſchreiber, die nach der Natur und dem Leben darſtellen, wie die Leidenſchaften aufgeregt und entzündet werden müſſen, wie gelindert und beſänftigt, wie gezügelt und bezähmt, um nicht auszubrechen, wie die gewaltſam unterdrückten und verhaltenen Leidenſchaften ſich dennoch verrathen, welche Handlungen ſie hervorbringen, welchen Wechſeln ſie unterliegen, welche Knoten ſie ſchürzen; wie ſie einander gegenſeitig bekämpfen und widerſtreben."*) Eine ſolche lebensvolle Schilderung verlangt Bacon von der Moral, er verlangt damit nichts Geringeres als eine Naturgeſchichte der Affecte: genau daſſelbe, was Shakſpeare geleiſtet hat. Welcher Dichter hätte es beſſer geleiſtet als er? Welcher hätte den Menſchen und ſeine Leidenſchaften, wie ſich Bacon ausdrückt, mehr „ad vivum" gezeichnet? „Die Dichter und Geſchichtſchreiber", meint Bacon, „geben uns die Abbilder der Charaktere; die Ethik ſoll nicht dieſe Bilder ſelbſt, wohl aber deren Umriſſe aufnehmen, die einfachen Züge, welche die menſchlichen Charaktere beſtimmen. Wie die Phyſik die Körper ſeciren ſoll, um ihre verborgenen Eigenſchaften und Theile zu entdecken, ſo ſoll die Ethik in die menſchlichen Gemüthsverfaſſungen eindringen, um deren geheime Dispoſitionen und Anlagen zu erkennen. Und nicht die inneren Anlagen, auch die äußeren Bedingungen, welche die menſchlichen Charaktere

*) De augm. scient. Lib. VII, cp. 3. S. unten Cap. XIII, N. III. 4.

mit ausprägen, will Bacon in die Ethik aufgenommen wissen: alle jene Eigenthümlichkeiten, die sich der Seele mittheilen von Seiten des Geschlechts, der Lebensstufe, des Vaterlands, der Körperbeschaffenheit, der Bildung, der Glücksverhältnisse u. s. f."*) Mit einem Wort, er will den Menschen betrachtet wissen in seiner Individualität: als ein Product von Natur und Geschichte, durchgängig bestimmt durch natürliche und geschichtliche Einflüsse, durch innere Anlagen und äußere Einwirkungen. Und genau so hat Shakspeare den Menschen und sein Schicksal verstanden: er faßte den Charakter als ein Product dieses Naturells und dieser geschichtlichen Stellung und das Schicksal als ein Product dieses Charakters. Wie groß Bacon's Interesse für solche Charakterschilderungen war, zeigt sich darin, daß er selbst sie zu machen versuchte. Er entwarf in treffenden Zügen das Charakterbild von Julius Cäsar, in flüchtigen Umrissen das von Augustus.**) Beide faßte er in ähnlichem Geiste auf, als Shakspeare. Er sah in Cäsar alles vereinigt, was an Größe und Adel, an Bildung und Reiz der römische Genius zu vergeben hatte, er begriff diesen Charakter als den größten und gefährlichsten, den die römische Welt haben konnte. Und was bei der Analyse eines Charakters stets die Probe der Rechnung macht, Bacon erklärte den Charakter Cäsar's so, daß er sein Schicksal miterklärte. Er sah, wie Shakspeare, daß es in Cäsar die Neigung zum monarchischen Selbstgefühl war, die seine großen Eigenschaften und zugleich deren Verirrungen beherrschte, wodurch er der Republik gefährlich und seinen Feinden gegenüber blind

*) De augm. scient. Lib. VII, cap. 3. S. unten Cap. XIII. 3.

**) Imago civilis Julii Caesaris. Im. civ. Augusti Caesaris. Op. p. 1320 fg.

wurde. „Er wollte", ſagt Bacon, „nicht der Größte unter Großen, ſondern Herrſcher unter Gehorchenden ſein." Seine eigene Größe verblendete ihn ſo, daß er die Gefahr nicht mehr kannte. Das iſt derſelbe Cäſar, den Shakſpeare ſagen läßt: „Ich bin gefährlicher als die Gefahr, wir ſind zwei Leuen, an einem Tage geworfen, doch ich der ältere und der ſchrecklichere!" Wenn Bacon zuletzt Cäſar's Verhängniß darin ſieht, daß er ſeinen Feinden verzieh, um mit dieſer Großmuth der Menge zu imponiren, ſo zeigt er uns ebenfalls den verblendeten Mann, der den Ausdruck ſeiner Größe auf Koſten ſeiner Sicherheit ſteigert.

Es iſt ſehr charakteriſtiſch, daß Bacon unter den menſchlichen Leidenſchaften am beſten den Ehrgeiz und die Herrſchſucht, am wenigſten die Liebe begriff, die er am niedrigſten ſchätzte. Sie war ihm ſo fremd als die lyriſche Poeſie. Doch erkannte er in einem Fall ihre tragiſche Bedeutung. Und gerade aus dieſem Fall hat Shakſpeare eine Tragödie gelöſt. „Große Seelen und große Unternehmungen", meint Bacon, „vertragen ſich nicht mit dieſer kleinen Leidenſchaft, die im menſchlichen Leben bald als Sirene, bald als Furie auftritt. Jedoch", fügt er hinzu, „iſt hiervon Marcus Antonius eine Ausnahme."*) Und in Wahrheit, von der Kleopatra, wie ſie Shakſpeare aufgefaßt hat, läßt ſich treffend ſagen, daß ſie dem Antonius gegenüber Sirene und Furie zugleich war.

*) Sermones fideles, X, de amore, Op. p. 1153.

Achtes Kapitel.

Organon und Encyklopädie.

Nachdem wir über den Gesichtspunkt im Klaren sind, unter dem Bacon seine neue Lehre gründet und die alten bekämpft, beschreiben wir von hier aus den Umfang und Gesichtskreis seiner Philosophie. Wir kennen die sechs Haupttheile, in welche das Gesammtwerk zerfallen sollte*), von denen zwei in geordneter Weise ausgeführt, wenn auch nicht in gleicher Weise vollendet sind: der Grundriß, nach welchem, und die Methodenlehre, kraft welcher der Bau einer andern Philosophie errichtet werden sollte. Die Methode lehrt das Organon, den Grundriß enthalten die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften, sie umsegeln gleichsam, um mit Bacon selbst zu reden, die Küsten der Wissenschaft und beschreiben den Globus der gesammten Geisteswelt, der alten und neuen. Unter den philosophischen Werken, die er selbst herausgab, war der Entwurf zu diesem Grundriß das erste, die Erweiterung und Ausführung desselben das letzte.

In diesen beiden Schriften, dem Organon und dem Grundriß, liegt Bacon's erneuernde, wegweisende, bahn-

---

*) S. oben Buch I, Cap. VIII, S. 121—24.

brechende That, der folgenreiche Anfang, den er gemacht hat, den allein er machen wollte; er wußte zu gut, daß die Zeit fortſchreitet und die Syſteme der Philoſophie auflöſt, auch wenn ſie noch ſo geſchloſſen erſcheinen, daß dieſer auflöſenden Macht am eheſten und am gründlichſten gerade die Lehrgebäude verfallen, die für die Ewigkeit gelten wollen. Daher war es von Anfang an ſeine Abſicht, eine Philoſophie einzuführen, die nicht trotz der Zeit beſtehen, ſondern mit ihr fortſchreiten ſollte. Er ſuchte die Wahrheit der Zeit, kein abgeſchloſſenes, ſondern ein progreſſives Werk, das er ſelbſt mit unverblendetem Urtheil den Mächten der Zeit unterwarf und hingab. Als er den erſten Entwurf ſeines Grundriſſes veröffentlichte, verglich ſich Bacon in einer brieflichen Aeußerung mit dem Glöckner, der die Leute zur Kirche ruft; als er achtzehn Jahre ſpäter das vollendete Werk herausgab, ſagt er am Schluß: „Man kann mir vorwerfen, daß meine Worte ein Jahrhundert erfordern, wie einſt zu dem Geſandten eines Städtchens, als dieſer Großes verlangte, Themiſtokles ſagte: «Deine Worte ſollten einen Staat hinter ſich haben!» Ich antworte: Vielleicht ein ganzes Jahrhundert zum Beweiſen und einige Jahrhunderte zum Vollenden.“

Darum blieb auch bei allen Erweiterungen und Ausführungen die Grundform ſeiner Werke Entwurf, die Grundform ſeiner Darſtellung encyklopädiſch und aphoriſtiſch. Der Grundriß hat die Form der encyklopädiſchen Ueberſicht, das Organon die der Aphorismen. An einer Stelle ſeiner Encyklopädie, wo er bei Gelegenheit der Rhetorik von der Kunſt des wiſſenſchaftlichen Vortrags handelt, bemerkt Bacon ſelbſt, daß die Darſtellungsweiſe in Aphorismen, wenn ſie nicht ganz oberflächlich ſein wolle, aus der Tiefe und dem Mark der

Wiſſenſchaften geſchöpft werden müſſe und die allmälig gereifte Frucht des gründlichſten Nachdenkens ſei. Dieſe Bemerkung trifft ihn ſelbſt, die Beziehung auf das Organon liegt nah und er durfte in Anſehung dieſes Werkes, das er lange durchdacht und zwölfmal umgearbeitet hatte, wohl fordern, daß man ſeine Aphorismen nicht für abgeriſſene und flüchtige Gedanken nehme.

Vergleichen wir Organon und Grundriß, ſo ſind ihre Aufgaben verſchieden, ihr Zuſammenhang einleuchtend. Die Encyklopädie will aufbauen, die Methodenlehre muß wegräumen, was im Wege ſteht; dort ſoll „das Magazin des menſchlichen Geiſtes" gefüllt, hier „die Tenne deſſelben" gefegt und geebnet werden. Daraus erklären ſich mancherlei Abweichungen und ſelbſt Widerſprüche, die zwiſchen beiden Werken auffallen können und für welche jene Verſchiedenheit der Aufgaben ein ausreichender und beſſerer Erklärungsgrund iſt als etwa perſönliche Abſichten anderer Art, die Bacon gehabt haben könnte. Die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wiſſenſchaften wenden ſich ſämmtlich an den König und beginnen mit einer Lobrede, die nicht ſchmeichelhafter und in der Schmeichelei kaum ausſchweifender ſein kann. Freilich galt damals an den Höfen nach der Sitte der Zeit die äußerſte Schmeichelei für den gewöhnlichen Grad der Höflichkeit. Daß nun Bacon in Rückſicht auf den König manche Stellen gemäßigt und vorſichtig gehalten, manche gefliſſentlich ſo gewendet hat, daß ſie dem Könige gefallen ſollten, iſt nicht in Abrede zu ſtellen. Indeſſen war mit dem Geſammtwerk auch das Organon dem Könige gewidmet. Als Bacon dieſes herausgab, lebte er am Hofe und ſtand in der Fülle des Anſehens; als er ſeine encyklopädiſchen Bücher veröffentlichte,

war er gefallen und vom Hofe fern. Es ist nicht einzusehen, warum er hier in der Rücksicht auf königliche Liebhabereien hätte übermäßiger sein und weiter gehen sollen als dort. Dagegen ist leicht zu sehen, daß in der Aufgabe des Organons die Entgegensetzung, in der des encyklopädischen Werkes die Umfassung lag, daß Bacon dort schärfer und negativer, hier, wo er jede mögliche Wissenschaft zu berücksichtigen, ihr die Stelle anzuweisen, die vorhandenen Leistungen einzuschließen hatte, anerkennender und positiver verfahren mußte. Im Organon sind die Urtheile über Aristoteles und die Scholastiker wegwerfend und geringschätzig, von dem Bestreben erfüllt, sie aus dem Wege zu räumen, in dem Grundriß finden sich Urtheile auch anderer Art; bei Aristoteles wird die wissenschaftliche Größe seiner Leistungen anerkannt, bei den Scholastikern die formelle Denkkraft, die große Lichter aus ihnen gemacht hätte, wenn nicht ihre Objecte so einförmig gewesen wären. Im Organon gilt die Naturwissenschaft als die große Mutter aller Wissenschaften, in der Encyklopädie wird eine Fundamentalphilosophie gefordert, die auch der Naturwissenschaft zu Grunde liegen soll; dort ist die Metaphysik der Inbegriff physikalischer Axiome, aus deren Auffindung und Bestimmung die Zweckbegriffe grundsätzlich ausgeschlossen sind, hier enthält die Metaphysik im Unterschiede von der Physik die teleologische Erklärung der Dinge; das Organon redet gegen die Vermischung der Theologie und Philosophie, die Encyklopädie anerkennt eine natürliche Theologie und giebt ihr den Platz innerhalb der Philosophie. Freilich war dort unter Philosophie immer Naturphilosophie verstanden, und daß mit dieser die Theologie in keinerlei Weise vermischt werden solle, wird auch hier ebenso nachdrücklich gefordert. Man sieht deutlich, daß

es ſich um eine Veränderung nicht des Standpunktes und der Sache, ſondern des Umfangs der Wiſſenſchaft handelt, der erweitert werden muß, um Platz zu gewinnen. Es ſind mehr Wiſſenſchaften da, als im Organon Raum haben. Hier ſoll eine neue Welt der Erkenntniß entdeckt werden, während auf dem Globus der Wiſſenſchaften Platz ſein muß auch für die alte. Dort gilt nur das Neue, hier das Alte und Neue. „Wir haben den ganzen Umfang ſowohl der alten als neuen Welt der Wiſſenſchaften umſegelt“: mit dieſen Worten beginnt das letzte der encyklopädiſchen Bücher.*) Die Natur der Wiſſenſchaft und Philoſophie iſt bei Bacon elaſtiſch, das Organon faßt Wiſſenſchaft, Philoſophie, Phyſik in daſſelbe Volumen und verſtärkt ihre Spannkraft bis zum heftigſten Widerſtande unter dem Druck aller veralteten Geiſtesatmoſphären; die Encyklopädie läßt die Wiſſenſchaft ihre größte Ausdehnung nehmen, ſie hebt den Druck und vermindert den Widerſtand: hier reicht die Wiſſenſchaft weiter als die Philoſophie und beherbergt auch die geoffenbarte Theologie, die Philoſophie weiter als die Naturphiloſophie und beherbergt neben dieſer auch die natürliche Theologie. Erwägt man, wie ſchwierig es iſt, die ſtreng methodiſche und encyklopädiſche Denkart zu vereinigen, wie jene ebenſo nothwendig Ausſchließungen als dieſe Einräumungen fordert, ſo wird man finden, daß die Uebereinſtimmung der beiden Hauptwerke Bacon's nicht größer ſein kann, als ſie iſt.

Die Erweiterung der Wiſſenſchaft iſt bedingt durch ihre Erneuerung von Grund aus. In dieſer Geſammtaufgabe ſind beide Werke dergeſtalt einig, daß das Organon auf die Er-

*) De augm. IX. Op. p. 257.

neuerung, die Encyklopädie auf die Erweiterung bedacht ist. Das ganze Gebiet der Wissenschaft wird ausgemessen, in seine verschiedenen Reiche getheilt, die Gegenden gezeigt und bezeichnet, die noch brach liegen und angebaut werden sollen. Auch hier erkennen wir jene beiden Grundzüge der baconischen Geistesart: die Richtung auf das Ganze und der Trieb nach Neuem. In der ersten Absicht sucht Bacon eine vollständige Eintheilung des menschlichen Wissens, in der zweiten späht er überall nach ungelösten und zu lösenden Aufgaben. Er knüpft an das Vorhandene das Neue, an die Leistung das Problem. Nach ihm soll die Wissenschaft das Abbild der wirklichen Welt sein; in dem Zustande der Wissenschaften, den er vor sich sieht, erscheint ihm dieses Abbild so verfehlt, so unähnlich, so lückenhaft. Wer nichts vermißt, sucht nichts. Wer nicht richtig sucht, findet nicht viel und nichts auf richtige Art. Das richtige Suchen ist das Thema des Organons, das richtige Vermissen das der Encyklopädie. So greifen beide Werke in einander und bedingen sich gegenseitig.

Was Bacon zunächst vermißte, war der Zusammenhang der einzelnen Wissenschaften; was er zunächst suchte, war deshalb die Wissenschaft als ein Ganzes, die natürliche Verbindung ihrer Theile, deren keiner abgetrennnt und losgerissen von den übrigen existiren sollte. Er wollte Leben in der Wissenschaft wecken; darum mußte hier vor allem ein lebensfähiger Körper geschaffen werden, ein Organismus, dem kein Theil fehlt, dessen Theile sämmtlich so verknüpft sind, daß sie in Wechselwirkung stehen. Die Unfruchtbarkeit der bisherigen Wissenschaft, welche dem Geiste Bacon's so peinlich auffiel, war zum großen Theile mitverschuldet durch die Trennung, worin sich die Wissenschaften befanden, abgesperrt

von einander, ohne gegenseitigen Austausch und Verkehr. So unfruchtbar die Trennung ist, so fruchtbar muß die Vereinigung sein. Schon die übersichtliche Darstellung der Wissenschaften befördert die wissenschaftliche Cultur und erleichtert deren Mittheilung; die vollständige Eintheilung zeigt, was zum Ganzen der Wissenschaft noch fehlt, was noch nicht gewußt wird, und bewegt so den wissenschaftlichen Geist zu neuen Bestrebungen. Endlich treten durch die encyklopädische Ordnung die einzelnen Wissenschaften in lebendigen Verkehr, sie können sich jetzt gegenseitig vergleichen, berichtigen, befruchten. Auf diesen Punkt legt Bacon selbst das größte Gewicht und macht denselben im Anfange des vierten Buchs zum Leitstern des encyklopädischen Weges: „Alle Eintheilungen der Wissenschaften sind so zu verstehen und anzuwenden, daß sie die wissenschaftlichen Gebiete bezeichnen und unterscheiden, nicht etwa trennen und zerreißen, damit durchgängig die Auflösung des Zusammenhangs in den Wissenschaften vermieden werde. Denn das Gegentheil hiervon hat die einzelnen Wissenschaften unfruchtbar, leer gemacht und in die Irre geführt, weil die gemeinsame Quelle und das gemeinsame Feuer sie nicht mehr ernährt, erhält, läutert.“*)

Auf einen solchen Zusammenhang gerichtet, dürfen die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften als der Versuch eines Systems angesehen werden, aber nicht mit den Augen des Systematikers, sondern mit denen des Encyklopädisten. Die Systematiker werden mit Recht finden, daß die baconischen Eintheilungen nicht sehr genau und durchgreifend, die baconischen Verknüpfungen oft sehr locker

*) De augm. IV, cp. 1. Op. p. 98.

und willkürlich ſind. Das Eintheilungsprincip iſt neu, die Eintheilungsregeln ſind die gewöhnlichen logiſchen Diviſionen. Unterſcheiden wir den Syſtematiker vom Encyklopädiſten, ſo genügt dem letztern die bloße Zuſammenſtellung des wiſſenſchaftlichen Materials, welches der andere zuſammenfügen, d. h. innerlich verknüpfen möchte durch ein geſetzmäßiges Band. Der Encyklopädiſt ſucht vor allem die Vollſtändigkeit in den Materien, er wählt darum für ſein Werk diejenige Form, welche die Vollſtändigkeit am meiſten begünſtigt und ſoviel als möglich verbürgt. Wenn dieſe Form die ſyſtematiſche nicht iſt oder ſein kann, ſo wählt er die aggregative, und unter allen aggregativen Formen wird die Vollſtändigkeit der Materien am eheſten feſtgeſtellt durch die alphabetiſche. Wenn eine Encyklopädie kein wirkliches Syſtem ſein kann oder will, ſo muß ſie Wörterbuch werden. Die baconiſche Encyklopädie war kein Syſtem, genau genommen, ſondern eine logiſche Aggregation; darum wurde ſie in ihrer Fortbildung zum Dictionnaire und vertauſchte die logiſche Form mit der alphabetiſchen. Dieſe Fortbildung iſt nach Bayle's kritiſch-hiſtoriſchem Dictionnaire die franzöſiſche Encyklopädie, das philoſophiſche Wörterbuch von Diderot und d'Alembert, die ſich in der Vorrede ihres Werks ſelbſt auf Bacon berufen und namentlich auf ſeine Schrift über die Vermehrung der Wiſſenſchaften.*) Die franzöſiſche Encyklopädie, dieſes Magazin der Aufklärung, führt ſich auf Bacon zurück, nicht blos als den Begründer der realiſtiſchen Philoſophie überhaupt, ſondern zugleich als den erſten Encyklopädiſten dieſer Richtung. Aber der Unterſchied

*) Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences et des arts par Diderot et d'Alembert (1758). Le discours préliminaire. Vgl. Art. Baconisme.

zwiſchen Bacon und den franzöſiſchen Encyklopädiſten beſteht nicht blos in der logiſchen und alphabetiſchen Form ihrer Werke, ſondern, was damit zuſammenhängt, in der verſchiedenen Stellung beider zur Wiſſenſchaft. Diderot und d'Alembert ernteten, was Bacon geſäet hatte: dieſer erneuerte die Philoſophie, jene ſammelten, was die neue Philoſophie erzeugt hatte; Bacon hatte es vorzugsweiſe mit Aufgaben zu thun, die franzöſiſchen Encyklopädiſten mit Reſultaten, ſie redigirten die Acten der Philoſophie, Bacon ſuchte deren Probleme. Seine Bücher über die Vermehrung der Wiſſenſchaften nannte d'Alembert „Catalogue immense de ce qui reste à découvrir".

Neuntes Kapitel.

Die baconische Encyklopädie.

I.

Einleitung.

1. Die Vertheidigung der Wissenschaft.

Die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften, wie sie das ausgeführte Werk giebt, zerfallen in zwei sehr ungleiche Haupttheile; das erste Buch handelt von dem Werth, die folgenden von der Vermehrung der Wissenschaften. Beide Theile verhalten sich so, daß in dem ersten die Aufgabe vorbereitet wird, die in dem zweiten ausführlich gelöst werden soll. Daher nehmen wir das erste Buch als die Einleitung des Ganzen.

Wenn man für nothwendig findet, den Werth der wissenschaftlichen Erkenntniß erst zu rechtfertigen, so muß man noch Grund haben, ihn zu vertheidigen, man muß Gegner vor sich sehen, welche die wissenschaftliche Forschung bekämpfen, Einwürfe, die ihre Bedeutung in Frage stellen oder herabsetzen. Man kann eine Sache nicht vertheidigen, ohne die Feinde derselben anzugreifen, daher begegnen uns gleich im Anfange des Werks polemische Züge, die in manchen Punkten an das Organon erinnern. Die Gegner, die Bacon zurückweisen will,

bevor er positiv von dem Werthe der Wissenschaft redet, sind die Einwürfe der Theologen, der Staatsmänner und der Verächter der Gelehrten überhaupt.

Die Theologen wittern in der Wissenschaft die alte Schlange, welche die Menschen verführe; sie fürchten, daß die Erforschung der natürlichen Ursachen die Menschen gottlos mache, weil sie darüber die oberste und höchste Ursache vergessen. Da er zu dem Könige redet, citirt Bacon eine Menge salomonischer Aussprüche, die für den britischen Salomo Beweisgründe ad hominem waren. Das Zeugniß der biblischen Schlange führt Bacon gern an, da es nicht gegen, sondern für ihn spreche, denn die Schlange habe die Menschen nicht zur Erkenntniß der Natur, sondern zu der des Guten und Bösen verführt und damit auf den falschen Weg geleitet, der von der Naturerkenntniß ablenke, eben darin habe der Sündenfall bestanden. Auch sei die Naturphilosophie dem Glauben keineswegs feindlich, nur solange sie an der Schwelle stehen bleibe und die Dinge oberflächlich betrachte, könne sie dem Atheismus zufallen; dagegen je tiefer sie eindringe in die Ursachen der Dinge, um so näher komme sie Gott, denn der letzte Ring der natürlichen Kette der Dinge hänge am Throne Jupiter's. Ein Tropfen aus dem Becher der Philosophie, sagt Bacon anderswo, bringe zum Unglauben; wenn man den Becher bis auf den Grund leere, so werde man fromm.

Die Einwürfe der Staatsmänner sind ebenso falsch als die der Theologen. Es sei nicht war, daß die Wissenschaft die Geister verweichliche und zum Dienste des Staats im Kriege und im Frieden untauglich mache. An so vielen Beispielen geschichtlicher Erfahrung lasse sich zeigen, daß der Ruhm der Waffen mit dem der Wissenschaften zusammen bestehe und das

Wohl der Völker am beſten gedeihe unter Fürſten, welche die wiſſenſchaftliche Bildung fördern und ſelbſt darin vorleuchten. Das ſchlechteſte Beiſpiel, das er wählen konnte, ſchien ihm hier das wirkſamſte: König Jakob!

Abgeſehen von den Bedenken, die falſcher Religionseifer und Geſchäftsdünkel gegen die Wiſſenſchaft zu richten pflege, haben ſich aus einer gewiſſen Geringſchätzung der gelehrten Leute eine Menge Vorurtheile gegen die Wiſſenſchaft ſelbſt verbreitet. Wenn man die Gelehrten, die zum großen Theil arme Schulmeiſter ſeien, etwas näher anſehe und auf ihre Sitten, ihre Irrthümer und Eitelkeiten achte, ſo könne man unmöglich von der Sache, die ſie betreiben, eine hohe Meinung faſſen. Was die Armuth betrifft, ſo will es Bacon den Bettelmönchen überlaſſen, deren Lobrede zu halten. Die Geringſchätzung der Schulmeiſter ſtraft er mit einem niederſchlagenden und merkwürdigen Wort. Entweder verachte man die Zöglinge, weil ſie unmündig, oder das Geſchäft der Erziehung, weil es niedrig ſei; im erſten Fall verkenne man die Bedeutung der Jugend, im andern die der Erziehung. Die Verächter der Jugend erinnert er an das Wort der Rabbiner: „Eure Jünglinge werden Geſichter ſehen und eure Alten Träume haben!“ Die Verächter der Pädagogik mögen bedenken, daß die Erziehung unter die wichtigſten Aufgaben der Geſetzgebung und des Staats gehöre, daß die beſten Zeitalter dies wohl gewußt und die Erziehung in dieſer Bedeutung gewürdigt, daß es ſehr ſorglos und thöricht ſei, ſie wie ein herrenloſes Gut auf die Seite zu werfen und ſich von Staatswegen gar nicht darum zu kümmern. Dieſes koſtbare Gut hätten in neuerer Zeit die Jeſuiten an ſich genommen und wüßten es zu pflegen. „Wenn ich ſehe“, fügt Bacon hinzu, „was dieſer Orden in

der Erziehung leiſtet, in der Ausbildung ſowohl der Gelehrſamkeit als des Charakters, ſo fällt mir ein, was Ageſilaus vom Pharnabazus ſagte: „Da du ein ſolcher biſt, ſo wünſchte ich, du wäreſt der unſrige!“*)

An den Sitten der Gelehrten werde allerhand getadelt, bald finde man ſie zu geſchmeidig und biegſam, bald zu unhöflich und unfein; jetzt werfe man ihnen vor, daß ſie ihr eigenes Intereſſe zu wenig verſtehen, jetzt, daß ſie die Reichen und Mächtigen zu gern aufſuchen und die größte Nachgiebigkeit gegen ſie zeigen. Dieſen letzten Tadel verwandelt Bacon, indem er ſich auf Beiſpiele alter Philoſophen beruft, in ein Lob der Klugheit. Wenn die Philoſophen die Reichen aufſuchen, was nicht ebenſo umgekehrt der Fall ſei, ſo wiſſen jene beſſer was ſie brauchen, als dieſe, wie ſchon Diogenes geſagt. Als ein Philoſoph mit dem Kaiſer Hadrian disputirte, gab er nach, weil ein Mann, der über dreißig Legionen gebiete, immer Recht haben müſſe. Alles zuſammengefaßt, ſo ſeien die Sitten der Gelehrten ſo entgegengeſetzter Art, daß ſie nicht den gelehrten Stand, ſondern die Menſchen und deren Gemüthsart bezeichnen, alſo gar keinen Grund gegen die Wiſſenſchaft bieten. Aehnlich verhalte es ſich mit der Lehrart, die bei dem einen zu ſchwülſtig und wortreich ſei, bei dem andern zu ſpitzfindig und ſtreitſüchtig, bei dem dritten zu unkritiſch und leichtgläubig. Als Beiſpiel der erſten Art nennt Bacon jenes Haſchen nach Bilderreichthum und Witz, welches damals in England Mode war, als Beiſpiel der zweiten die Scholaſtiker, wobei er nicht vergißt, auch die Stärke derſelben hervorzuheben, als Beiſpiel der dritten die Berichte

*) De augm. Lib. I. Op. p. 11.

der Kirchenväter über die Wunderthaten der Märtyrer, die leichtgläubigen Erzählungen aus dem Gebiet der Naturgeschichte bei Plinius, Albertus, Cardanus u. a., denen gegenüber er den Aristoteles hervorhebt als ein leuchtendes Beispiel wissenschaftlicher Größe, der in seiner Thiergeschichte wohl verstanden habe, das Glaubhafte vom Zweifelhaften zu sondern.*) Und wenn man als Beispiele leichtgläubiger und abergläubischer Wissenschaft auf Astrologie, Magie und Alchymie hinweise und auf den Charlatanismus, der hier getrieben werde, so solle man deren Nutzen nicht ganz übersehen, denn die Astrologie suche doch nach dem Einfluß der himmlischen Körper auf die irdischen, wie abergläubisch sie sich die Sache auch vorstelle, die Magie wolle sich der Naturkräfte bemeistern und trachte nach praktischen Zielen, die Alchymie endlich finde zwar keinen Schatz, aber bearbeite doch den Weinberg.

2. Das Lob der Wissenschaft.

Nachdem die Einwürfe gegen die Wissenschaft entkräftet sind, wird gezeigt, daß unter allen göttlichen und menschlichen Dingen keines werthvoller sei als die Erkenntniß. Voran stehe die göttliche Weisheit in der Schöpfung der Welt, die himmlische Hierarchie stelle die Engel der Erleuchtung höher als die des Dienstes, in der Gründung des Christenthums habe die Weisheit Christi mehr vermocht als die Wunder, zur Verbreitung desselben habe der weiseste der Apostel das meiste beigetragen, die Kirche sei mächtig geworden durch die Weisheit und Gelehrsamkeit der Bischöfe, und eben jetzt zeigen die Jesuiten, wie viel die Kirche gewinnen könne durch die Pflege

*) De augm. Lib. I. Op. p. 18.

der Wiſſenſchaften. Was aber die rein menſchlichen Dinge betreffe, ſo haben ſchon die Alten die Kraft der Erfindung und des Wiſſens vergöttert und höher geſtellt ſelbſt als die Staatengründung; Theſeus haben ſie zum Halbgott, Bacchus und Ceres, Merkur und Apollo dagegen zu Göttern gemacht, Plato habe das Heil des Staats in die Herrſchaft der Philoſophen geſetzt und wenigſtens ſo viel beweiſe die Geſchichte des römiſchen Kaiſerreichs, daß unter den weiſeſten Fürſten die Völker am glücklichſten leben. Philoſophiſche Einſicht habe Xenophon mit militäriſcher Kunſt, Alexander und Cäſar mit welterobernder Thatkraft vereinigt. Unter allen menſchlichen Genüſſen ſei der Genuß der Erkenntniß der höchſte, der einzige, der immer befriedige, der nie überſättige. Nichts ſei erhabener und wohlthuender als, wie Lucrez preiſe, von der Höhe der Wiſſenſchaft, aus der Burg der Wahrheit herabzuſchauen auf das Getümmel menſchlicher Leidenſchaften, auf die Irrthümer und Mühſeligkeiten, die unter uns ſind. Und wie es nichts Höheres gebe als die Wiſſenſchaft, ſo ſei auch nichts dauernder und ſicherer als ihr Nachruhm.

Was der Wiſſenſchaft entgegenſteht, ſind nur Vorurtheile, die nie ganz aufhören werden, weil ſie in der Gedankenloſigkeit und dem Mangel an Urtheilskraft ihren Grund haben. Man wird nie verhindern können, daß es Leute giebt, die, wie der Hahn in der Fabel, das Gerſtenkorn dem Edelſteine vorziehen, oder wie Midas den Pan lieber haben als den Apollo.

3. Die Vorfrage.

Iſt nun die Wiſſenſchaft das werthvollſte Gut, das die Menſchheit beſitzt, ſo iſt auch die Vermehrung deſſelben eine

der wichtigsten öffentlichen Angelegenheiten, und der Staat muß, soviel er vermag, auf die Mittel zur Förderung der Wissenschaften bedacht sein. Das ist die Vorfrage, die Bacon im Anfange des zweiten Buchs behandelt und die er als Aufgabe dem König ans Herz legt. Hier kommt alles darauf an, die wissenschaftlichen Anstalten zeitgemäß zu verbessern, veraltete Einrichtungen abzuschaffen, neue auf den Fortschritt der Wissenschaften berechnete an deren Stelle zu setzen. Die professionelle Gelehrsamkeit, das „munus professorium", hat sich überlebt, die Bücherweisheit trägt keine Früchte mehr, die scholastischen Vorlesungen und Uebungen sind nichtig. Logik und Rhetorik sollte die letzte aller Vorlesungen sein, weil sie nur fruchtbar sein kann, wenn aus den übrigen Wissenschaften ein Reichthum von Kenntnissen eingesammelt ist; jetzt, wo sie ohne diese Voraussetzung die erste aller Vorlesungen sein soll, muß sie nothwendig die dürftigste und armseligste werden. Ebenso fruchtlos und verderblich sind die Uebungen in der Redekunst. Entweder wird auswendig gelernt oder improvisirt: im ersten Fall ist gar keine geistige Selbstthätigkeit vorhanden, im zweiten ist sie leer, beides daher unnütz.

Die gelehrten Anstalten bedürfen einer gründlichen Reorganisation, um zwei Aufgaben zu lösen: Männer für den Staatsdienst zu bilden durch das Studium der Geschichte, Politik und neueren Sprachen, dann die Wissenschaften und Künste in der freien und umfassenden Bedeutung des Worts weiterzuführen. „Ich wundere mich", sagt Bacon, „daß es in ganz Europa unter so vielen gelehrten Collegien nicht eines giebt, das den freien und universellen Studien der Künste und Wissenschaften gewidmet ist." Er fordert eine allgemeine philosophische Facultät als Pflanzschule besonders der Naturwissen-

ſchaften, ausgerüſtet mit allen dazu nöthigen Hülfsmitteln, denn es fehle nicht ſowohl an Büchern als an Stern- und Erdkarten, Darſtellungen des Himmels- und Erdglobus, aſtronomiſchen Inſtrumenten, botaniſchen Gärten, phyſikaliſchen und chemiſchen Laboratorien u. ſ. f. Alte Bücher habe man genug, es fehle an neuen, man bedürfe Anſtalten zur Vereinigung ſolcher wiſſenſchaftlicher Kräfte, deren alleinige Aufgabe die Vermehrung der Wiſſenſchaften, die literariſche Verbreitung der neuen Entdeckungen ſei. Was Bacon hier gefordert und eine ſpätere Zeit ins Werk geſetzt hat, ſind Akademien der Wiſſenſchaft. Und da die Wirkungen, die er ins Auge faßt, nur möglich ſind durch die Vereinigung der Kräfte, ſo wünſcht er einen fortdauernden wechſelſeitigen Verkehr aller Akademien Europas. Eine ſolche Fülle von Kräften in Bewegung zu ſetzen, iſt natürlich nicht die Sache eines Privatmannes, ſondern der Könige und Staaten. Der Privatmann verhalte ſich hier wie der Merkur am Scheidewege, der zwar mit ausgeſtrecktem Finger die Richtung zeige, aber nicht ſelbſt den Fuß rühren und von ſeinem Geſtell herabſteigen könne.*)

II.

Eintheilung. Die Weltbeſchreibung.

Das Princip, wonach Bacon den „globus intellectualis“ eintheilt, iſt pſychologiſch. Wie Plato aus den menſchlichen Seelenkräften die politiſchen Stände herleitet, ſo Bacon die großen Abtheilungen der Wiſſenſchaft. Soviele Kräfte in uns die wirkliche Welt vorſtellen können, ſoviele Abbildungen

*) De augm. II. Op. p. 37—43.

derſelben ſind möglich, in ſoviele Theile zerfällt das Geſammtbild des Univerſums. Unſere Vorſtellungskräfte ſind Gedächtniß, Phantaſie, Vernunft: daher giebt es ein gedächtnißmäßiges, phantaſiegemäßes, vernunftgemäßes Abbild der Welt. Das Gedächtniß iſt aufbewahrte Wahrnehmung und Erfahrung. Das empiriſche Abbild iſt Weltbeſchreibung, das phantaſiegemäße Poeſie, das rationelle Wiſſenſchaft im engeren Sinn. Von der Poeſie haben wir gehandelt, ſie iſt, mit der Geſchichte verglichen, eine „Fiction", mit der Wiſſenſchaft verglichen ein „Traum". Es bleiben uns mithin als die beiden Haupttheile des welterkennenden Geiſtes Geſchichte und Wiſſenſchaft übrig, die ſich zu einander verhalten, wie das Gedächtniß zur Vernunft. Die menſchliche Seele erhebt ſich vom ſinnlichen Wahrnehmen zum vernünftigen Denken; denſelben Gang befolgt die baconiſche Methode, denſelben die Encyklopädie.

1. Die Naturgeſchichte.

Die Weltbeſchreibung oder Geſchichte enthält das Abbild der Weltbegebenheiten, geſammelt durch Erfahrung und aufbewahrt im Gedächtniß. Da nun die Welt das Reich der Natur und der Menſchheit in ſich begreift, ſo zerfällt die Weltgeſchichte in „historia naturalis" und „historia civilis". Die Werke der Natur ſind entweder frei, wenn ſie blos durch Naturkräfte geſchehen, oder unfrei, wenn ſie aus ſolchen Bewegungen der Körper hervorgehen, die durch menſchliche Kunſt bewirkt werden: die freien Bildungen können regelmäßig oder anomal ſein, die einen nennt Bacon „generationes", die andern „praetergenerationes", die künſtlichen Naturwerke ſind mechaniſch. Die Naturgeſchichte zerfällt demnach in die historia generationum, praetergenerationum und mechanica.

Die letztere wäre eine Geschichte der Technologie, die Bacon vermißt und darum fordert, wie auch eine Geschichte der natürlichen Misgestaltungen. Die Reihe der regelmäßigen Naturbildungen läßt er in fünf Klassen zerfallen, indem er nach dem Vorbilde der Alten von den obersten Regionen in die sublunarischen herabsteigt: er beginnt mit den Himmelskörpern und geht von hier abwärts zu den Meteoren und atmosphärischen Erscheinungen, dann zu Erde und Meer, den Elementen oder allgemeinen Materien, endlich zu den specifischen Körpern.

Die Beschreibung dieser Objecte ist entweder blos erzählend oder methodisch. Der letzteren widmet Bacon schon hier ein aufmerksames Interesse, er empfiehlt „die inductive Naturbeschreibung" als den Weg, auf welchem der naturgeschichtliche Stoff der Philosophie zugeführt wird. „Die erzählende Beschreibung ist geringer zu schätzen als die Induction, welche der Philosophie die erste Brust reicht." Eine solche wissenschaftliche oder der Wissenschaft zugängliche Geschichtschreibung der Natur vermißt Bacon und wollte in seinen naturgeschichtlichen Schriften selbst zur Lösung dieser Aufgabe einige Beiträge liefern.

2. Literaturgeschichte.

Das menschliche Gemeinwesen zerfällt in Staat und Kirche: daher theilt sich die Geschichte der Menschheit in „historia ecclesiastica" und „historia civilis" im engeren Sinn. Zwischen beiden bemerkt Bacon eine Lücke, was immer so viel sagen will als eine Aufgabe. Noch giebt es keine Literatur- und Kunstgeschichte. Für die Lösung dieser Aufgabe hat Bacon zwar selbst kein Beispiel, aber mit wenigen Zügen eine Vor-

ſchrift entworfen, die wir jetzt erſt wahrhaft würdigen können, weil man erſt in unſerer Zeit angefangen hat, ſie zu erfüllen. Seine Vorſchrift iſt heute noch ſo gültig als damals. Sie zeigt, wie gründlich Bacon die Aufgaben, welche er der Zukunft ſetzte, zu faſſen wußte, in welchem neuen, geſunden, weitblickenden Geiſt er ſie dachte. Schon die bloße Forderung einer Literatur- und Kunſtgeſchichte überraſcht im Munde der eben erwachten Philoſophie, unter den baconiſchen Neuerungsplänen, noch mehr die exacte Vorſchrift, wonach er ſeinen Plan wollte ausgeführt wiſſen. Was iſt die Literatur anderes als ein Abbild der Weltzuſtände im menſchlichen Geiſte? Was alſo kann die Geſchichte der Literatur anderes ſein als ein *Abbild vom Abbilde* der Welt? Und eben deshalb überraſcht uns dieſes Poſtulat im Munde Bacon's. Dieſer realiſtiſche Kopf richtete ſich ſo ausſchließend auf das Abbild der Welt, daß wir uns wundern, wie er zugleich ein Abbild von dieſem Abbilde vermiſſen und wünſchen konnte. Das erklärt ſich allein aus dem großen realiſtiſchen Verſtande, womit Bacon die menſchlichen Dinge anſah, er ſchätzte die Literatur nach ihrem realen Werthe, er bemerkte ihren realen Zuſammenhang mit dem menſchlichen Leben im Großen und wollte ſie unter dieſem weltgeſchichtlichen und politiſchen Geſichtspunkte dargeſtellt wiſſen. Literatur und Kunſt galten ihm als das ſeelenvollſte Glied im Organismus der menſchlichen Bildung; hier ſpiegelt ſich das Bild der Welt im Auge des menſchlichen Geiſtes. Darum ſagt Bacon: „Wenn die Geſchichte der Welt in dieſem Theile verſäumt wird, ſo gleicht ſie einer *Bildſäule des Polyphem mit ausgeriſſenem Auge*.“ Die Literatur iſt immer der Spiegel ihres Zeitalters, ſie iſt in dieſem Sinne ein Theil der Univerſalgeſchichte. Aber es giebt

noch keine Univerſalgeſchichte der Literatur: in dieſem Sinn macht ſie Bacon zu einem wiſſenſchaftlichen Deſiderium. Die einzelnen wiſſenſchaftlichen Fächer, wie Mathematik, Philoſophie, Rhetorik u. ſ. f., haben wohl einige Notizen ihrer eigenen Geſchichte, aber es fehlt das Band, welches dieſe abgeriſſenen und zerſtreuten Bruchſtücke zu einem Ganzen verknüpft, es fehlt das geſchichtliche Geſammtbild der menſchlichen Wiſſenſchaft und Kunſt. Es iſt nicht genug, daß jede Wiſſenſchaft ihre Vorläufer kenne. Es giebt einen Zuſammenhang in allen literariſchen Werken eines Zeitalters, es giebt einen pragmatiſchen Zuſammenhang in der Reihenfolge dieſer Zeitalter. „Die Wiſſenſchaften", ſagt Bacon treffend, „leben und wandern, wie die Völker." Die Literaturgeſchichte ſoll die Zeitalter ſchildern, die Epochen ins Auge faſſen, den Gang verfolgen, den die Wiſſenſchaften genommen haben von den erſten Anfängen durch die Blüthe zum Verfall, und von da wieder zu neuen Anfängen: wie ſie erweckt, erzogen, dann allmälig aufgelöſt und zerſetzt, endlich wieder von neuem belebt worden. In dieſem Gange ſind die Schickſale der Literatur auf das genaueſte mit den Schickſalen der Völker verbunden. Es giebt einen Cauſalzuſammenhang, eine Wechſelwirkung zwiſchen dem literariſchen und politiſchen Leben. Auf dieſen bedeutſamen Punkt richtet Bacon ſehr nachdrücklich die Aufmerkſamkeit des Geſchichtſchreibers. Die Literatur ſoll dargeſtellt werden in ihrem nationalen Charakter, unter den Einflüſſen des beſtimmten Volkslebens, deſſen Abbild ſie darſtellt; ihre Werke ſind immer mitbedingt durch die klimatiſche Beſchaffenheit der Weltgegend, die natürlichen Anlagen und Eigenthümlichkeiten der Nationen, deren günſtige und ungünſtige Schickſale, durch die Einflüſſe der Sitten, Religionen, politi-

schen Zustände und Gesetze. Die Objecte der literargeschichtlichen Darstellung sind demnach die allgemeinen Zustände der Literatur in Verbindung mit den politischen und religiösen. Mit andern Worten: Bacon faßt die Literatur als einen Theil der gesammten menschlichen Bildung; er will die Literatur- und Kunstgeschichte im Sinne der Culturgeschichte behandelt wissen.*) Und in welchem Geist, in welcher Form wünscht Bacon diese Geschichte geschrieben? „Die Geschichtschreiber sollen nicht nach Art der Kritiker und Kritikaster ihre Zeit mit Loben und Tadeln zubringen, sondern die Objecte darstellen, wie sie sind, und die eigenen Urtheile sparsamer einmischen. Diese Objecte sollen sie nicht aus den Darstellungen und Beurtheilungen Anderer entlehnen, sondern aus den Quellen selbst schöpfen, nicht etwa so, daß sie die darzustellenden Schriften blos ausziehen und ihre Lesefrüchte feil bieten, sondern so, daß sie den Hauptinhalt derselben durchdringen, ihre Eigenthümlichkeit in Stil und Methode lebhaft begreifen und auf diese Weise den literarischen Genius des Zeitalters, indem sie seine Werke darstellen, gleichsam von den Todten erwecken.“ **)

3. Staatengeschichte.

Auch der politischen Geschichte setzt Bacon neue Aufgaben und Vorschriften in dem fruchtbaren Geiste seiner Philosophie. Die Geschichtschreibung gründet sich, wie alle Wissenschaft, auf die Erfahrung, und die Erfahrung hat zu ihrem nächsten Vorwurf die Particularien, zu ihrem nächsten Gebiete die eigene Anschauung. Darum legt Bacon mit gutem Grunde einen so

*) Was die deutsche Literaturgeschichte betrifft, so ist Gervinus derjenige, der Bacon's Aufgabe gelöst hat.

**) De augm. Lib. II, cp. 4. Op. p. 49 flg.

großen Werth auf die Particulargeſchichte, die Memoiren und Biographien gegenüber den Univerſalhiſtorien, die in den meiſten Fällen den Leitfaden der Erfahrung, die Faßbarkeit des Inhalts entbehren und in demſelben Grade einbüßen an Lebendigkeit und Treue der Darſtellung. Sehr richtig ſagt er im Hinblick auf die Univerſalgeſchichte: „Bei einer genauern Erwägung ſieht man, wie die Geſetze der richtigen Geſchichtſchreibung ſo ſtreng ſind, daß ſie bei einer ſo ungeheuern Weite des Inhalts nicht wohl ausgeübt werden können, und ſo wird Anſehen und Werth der Geſchichte durch Maſſe und Umfang des Stoffs eher verkleinert als vermehrt. Muß man von überall her die verſchiedenartigſten Materien hereinziehen, ſo lockert ſich nothwendig der gebundene und ſtrenge Zuſammenhang der Darſtellung, ſo erſchlafft die Sorgfalt, die ſich auf ſo viele Dinge erſtreckt, in der Ausführung des Einzelnen, ſo wird man allerhand Traditionen und Gerüchte aufnehmen und aus unächten Berichten oder ſonſt leichtem Stoff Geſchichte zuſammenſchreiben. Ja es wird ſogar nothwendig werden, um das Werk nicht ins Grenzenloſe auszudehnen, vieles Erzählenswerthe gefliſſentlich wegzulaſſen und nur zu oft in die epitomariſche Darſtellungsweiſe zu verfallen, d. h. Auszüge zu machen ſtatt der epiſchen Erzählung. Dazu kommt noch eine andere nicht geringe Gefahr, die dem Werthe der Univerſalgeſchichte ſchnurſtracks zuwiderläuft. Wie dieſe nämlich manche Erzählungen aufbewahrt, die ſonſt verloren gegangen wären, ſo vernichtet ſie andererſeits manche fruchtbare Erzählungen, die ſonſt fortgelebt hätten, nur um der kürzeren Darſtellung willen, die bei der Menge ſo beliebt iſt.*) Dagegen erlauben die

*) De augm. Lib. II, cp. 8. Op. p. 55.

Lebensbeschreibungen bedeutender Menschen, die Specialgeschichten, wie der Feldzug des Cyrus, der peloponnesische Krieg, die catilinarische Verschwörung u. s. f. eine lebhafte, treue, künstlerische Darstellung, weil ihre Gegenstände durchgängig bestimmt und abgerundet sind. Die ächten Historiker, die Kenner der Geschichtschreibung, werden mit Bacon übereinstimmen. Der wahre und künstlerische Geschichtssinn sucht sich von selbst zur Darstellung solche Stoffe, die er vollkommen bemeistern und in allen ihren Theilen deutlich ausprägen kann. Nur aus gründlichen Specialgeschichten kann die Universalhistorie resultiren, wie nach Bacon die Philosophie aus der Erfahrung, die Metaphysik aus der Physik. Die großen Historiker beginnen gewöhnlich mit Monographien und specialgeschichtlichen Aufgaben, die sie am liebsten aus dem Gebiet ihrer lebendigsten Anschauung nehmen. An solchen durchgängig bestimmten und faßbaren Materien kann sich das Talent des Historiographen zugleich beweisen und üben. Es geht hier dem Historiker wie dem Künstler. Je unbestimmter und allgemeiner der Vorwurf ist, den sich der Künstler wählt, um so unlebendiger und unwirksamer ist seine Darstellung. Was dem Stoff an natürlicher Lebensfülle fehlt, entbehrt das Kunstwerk an poetischem Reiz. Innerhalb des geschichtlichen Völkerlebens steht aber dem Geschichtschreiber nichts näher als die eigene Nation. Hier schöpft er nicht blos aus der erfahrungsmäßigen Geschichte, sondern aus der eigenen, gewohnten Erfahrung. Darum empfiehlt Bacon die nationale Geschichtschreibung als das lebendigste und nächste Thema. Diese Aufgabe ist im Interesse der Geschichte und des Zeitalters; sie entspricht dem Geiste des reformatorischen Princips, welches dem Mittelalter gegenüber eine nationale Kirche, eine nationale Politik, eine

nationale Literatur erweckt und dieſe Mächte vor Allem in England ſiegreich behauptet hatte. Und nicht genug, daß Bacon die nationale Geſchichtſchreibung zur Aufgabe machte, er unternahm ſelbſt die exemplariſche Löſung derſelben, er wählte die Geſchichte ſeiner Nation in dem eben erfüllten Zeitraum ihrer nationalen Wiederherſtellung, die Geſchichte Englands von der Vereinigung der Roſen unter Heinrich VII. bis zur Vereinigung der Reiche unter Jakob I. In ſeiner Geſchichte der Regierung Heinrich's VII. hat er den erſten Theil dieſer Aufgabe gelöſt.*)

Bacon will die politiſche Geſchichte ebenſo rein und ſachlich dargeſtellt wiſſen als die literariſche. Hier ſoll die Darſtellung nicht fortwährend kritiſiren, dort nicht politiſiren. Er deutet auf das Geſchlecht jener Hiſtoriker, die einer Doctrin zu Liebe Geſchichte ſchreiben und immer mit Vorliebe auf gewiſſe Begebenheiten zurückkommen, um ihre Theorie daran zu demonſtriren; ſie vergleichen jedes Factum mit der Doctrin, die ſie im Kopfe haben, und wie die Vergleichung ausfällt, ſo das Urtheil. Haben ſie irgend ein modernes Verfaſſungsideal im Kopfe, ſo werden ſie auch Männer wie Alexander und Cäſar nach ihrem Schema beurtheilen und uns belehren, daß jene Welteroberer nicht conſtitutionelle Monarchen waren. Dieſe unausſtehliche Art, Geſchichte zu ſchreiben, nennt Bacon ſehr treffend „die Geſchichte wiederkäuen“. Das möge dem Politiker erlaubt ſein, der die Geſchichte nur benutzen will, ſeine Doctrin zu belegen, aber nicht dem wirklichen Geſchichtſchreiber. „Es iſt unzeitig und läſtig, überall politiſche Bemerkungen einzuſtreuen und damit den Faden der Geſchichte

*) Vgl. oben Buch I, Cap. VIII, S. 119.

zu zerstückeln. Freilich ist jede etwas umsichtige Geschichtschreibung mit politischen Vorschriften gleichsam geschwängert, aber der Geschichtschreiber soll nicht an sich selbst zur Hebamme werden.*)

III.

Welterkenntniß.

1. Eintheilung.

Die Beschreibung der Dinge hat es mit Thatsachen, die Poesie mit bloßen Bildern, die Wissenschaft mit den Ursachen der Dinge zu thun; die Geschichte kriecht, die Poesie träumt, die Wissenschaft entdeckt, sie forscht nach den Quellen, die gleich den Gewässern entweder vom Himmel herabfallen oder aus der Erde hervorbrechen. Ohne bildlichen Ausdruck: die Ursachen sind entweder übernatürlich oder natürlich, jene werden offenbart, diese erfahren. Erkenntniß durch Offenbarung ist positive oder geoffenbarte Theologie, Erkenntniß durch Erfahrung ist Philosophie, die Quelle der Offenbarung ist das göttliche Wort, die der Erfahrung der menschliche Sinn.

Das Gebiet der Philosophie reicht so weit als das natürliche Licht. Indem Bacon das Erkennen mit dem Sehen, die Erscheinungsweise der Objecte mit der Bewegungsart der Lichtstrahlen vergleicht, unterscheidet er drei Zweige oder Theile der Philosophie: die natürlichen Dinge erscheinen uns in directem Licht, Gott in gebrochenem, unser eigenes Wesen in reflectirtem; wir stellen die Natur unmittelbar vor, Gott

*) De augm. II, cp. 10. Op. p. 56.

durch die Natur, uns ſelbſt vermöge der Reflexion. Daher zerfällt die Philoſophie in die Lehre von Gott, von der Natur, vom Menſchen.*)

2. Fundamentalphiloſophie.

Wenn ſich die Wiſſenſchaft in ſo viele Theile verzweigt, ſo muß es auch einen Stamm geben, aus dem jene Zweige entſpringen, Wurzeln, aus denen der Baum der Wiſſenſchaft hervorwächſt. Hier ſtellt ſich in den Geſichtskreis Bacon's die Aufgabe einer Stamm- und Grundwiſſenſchaft, die er, weil alle übrigen Wiſſenſchaften aus ihr hervorgehen, deren „Mutter" nennt; er bezeichnet ſie im Unterſchiede von den beſonderen Wiſſenſchaften als die allgemeine (scientia generalis), im Unterſchiede von den Theilen der Philoſophie als deren Grundlage (prima philosophia). Es ſei die Weisheit, die man früher „die Wiſſenſchaft aller göttlichen und menſchlichen Dinge" nannte.**)

Im Organon galt die Naturphiloſophie als die Mutter aller übrigen Wiſſenſchaften, die Metaphyſik als der Inbegriff der oberſten phyſikaliſchen Grundſätze; in der Encyklopädie gilt die Metaphyſik als eine beſondere Art der Naturerklärung, welche die ſtreng phyſikaliſche nicht iſt.***) Alſo iſt die Metaphyſik bei Bacon entweder phyſikaliſche Grundwiſſenſchaft oder naturphiloſophiſche Nebenwiſſenſchaft, in keinem Fall allgemeine Grundwiſſenſchaft. Bacon unterſcheidet ſeine prima philosophia ausdrücklich ſowohl von der Metaphyſik, wie von ihm die philoſophiſche Grundwiſſenſchaft genannt wurde, als

*) De augm. III, cp. 1. Op. p. 73.
**) Ebend. III, cp. 1. Op. p. 74.
***) Vgl. oben Buch II, Cap. II, S. 174 flg. Vgl. Cap. X, 2.

auch von der Naturphiloſophie, die er ſelbſt im Organon mit demſelben Namen bezeichnet, den er im dritten ſeiner encyklopädiſchen Bücher der prima philosophia giebt.

Was wollte Bacon mit dieſer Fundamentalphiloſophie, von der er nicht recht weiß, ob er ſie vermiſſen und unter die neuen Aufgaben rechnen ſoll? „Ich zögere, ob ſie ſchlechterdings in die Repoſitur des Vermißten gehört, doch glaube ich ſie dahin rechnen zu dürfen.“ Unſicher, wie die Faſſung der Frage, iſt die Antwort. Wir finden nur unbeſtimmte und ſchwankende Umriſſe, die weder an dieſer Stelle noch ſonſt wo in ſeinen Schriften näher ausgeführt werden. Jede beſondere Wiſſenſchaft ſoll es vermöge der Induction zu gewiſſen allgemeinen Sätzen bringen, die feſtſtehen und die übrigen tragen. Einige dieſer „Axiome“ ſind ihr eigenthümlich, einige theilt ſie mit anderen Wiſſenſchaften, einige mit allen. Es giebt gewiſſe Axiome, die ebenſo mathematiſche als logiſche, phyſikaliſche, ethiſche, politiſche, theologiſche Geltung haben. Es darf daher eine Wiſſenſchaft geben, die alle jene den übrigen gemeinſamen Grundſätze in ſich aufnimmt und gleichſam ein „receptaculum axiomatum“ bildet. Dies wäre eine Aufgabe der philosophia prima.*) Bei allen durch Induction gefundenen Sätzen handelt es ſich um mehr oder weniger Fälle, um Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit, weſentliche und unweſentliche Bedingungen, Möglichkeit und Unmöglichkeit u. ſ. f., alſo um eine Reihe von Beſtimmungen, unter die alles Erkennbare fällt. Dieſe Beſtimmungen, wie Viel und Wenig, Einheit und Verſchiedenheit, Weſentliches und Unweſentliches, Mögliches und Unmögliches u. ſ. f. nicht als

*) De augm. III, cp. 1. Op. p. 74.

leere Abstractionen, nicht in ihrer dialektischen, sondern in ihrer realen Bedeutung zu behandeln, wäre eine zweite Aufgabe. Was Bacon hier vorschwebt, könnten wir eine inductive Kategorienlehre nennen.*)

Alle diese Fingerzeige geben noch keine bestimmte Weisung. Vielleicht kommen wir auf einem Umwege dem Ziele etwas näher. Einheit in der Verschiedenheit ist Uebereinstimmung, Consensus, Analogie. Wenn es in den Wissenschaften Analogien giebt, Sätze, in denen alle Wissenschaften, wie verschieden sie sein mögen, übereinstimmen, so würde die Einsicht in diese Analogie, die Erkenntniß dieser Sätze das sein, was die baconische Grundwissenschaft leisten soll. Wenn es in der Natur der wirklichen Dinge Analogien giebt, deren Umfang sich erweitert, so würden diejenigen Beschaffenheiten, worin alle übereinstimmen, diese Analogien vom größten Umfange das sein, was jene baconische Grundwissenschaft untersuchen soll. Damit sind wir hingewiesen auf die Vorstellung der Analogien, die Bacon im zweiten Buche des Organons unter den prärogativen Instanzen behandelt. Die natürlichen Analogien sind, wie Bacon sagte, die ersten Stufen, die zur Einheit der Natur führen. Dieselben Stufen führen zur Einheit der Wissenschaften, die doch nichts anderes sein kann, als das Abbild der Einheit der Natur, zu jener Grundwissenschaft, die nichts anderes ist, als die Wissenschaft unter dem Gesichtspunkte der Analogie. Hatte doch Bacon schon an jener Stelle des Organons die Wissenschaften unter diesen Gesichtspunkt gestellt und z. B. Mathematik, Logik, Rhetorik u. s. f. in ähnlichen Beispielen verglichen als hier, wo er sich die

*) De augm. III, cp. 1. Op. p. 76.

Fundamentalphiloſophie zum Ziel ſetzt. Die natürlichen Analogien führen auf die Stufenreihe der Dinge und erklären ſich daraus. „Man hat viel von der Einheit und Verſchiedenheit der Dinge geredet", ſagt Bacon an unſerer Stelle, „aber nicht darauf geachtet, wie die Natur beide vereinigt, wie ſie ihre verſchiedenen Arten ſtets durch Mittelarten verbindet, zwiſchen Pflanzen und Thieren, Fiſchen und Vögeln, Vögeln und Vierfüßern u. ſ. f. Uebergangsformen einſchiebt." Verallgemeinern wir dieſe Vorſtellung des Stufenreichs zu dem Begriff einer univerſellen Ordnung ſowohl der Dinge als der Wiſſenſchaften, die deren Abbild ſind, ſo ſehen wir das Problem der baconiſchen „scientia generalis" vor uns. Daß alle Dinge von dem unterſten Weſen bis zu dem höchſten eine Stufenleiter bilden, iſt der Grundgedanke, den Bacon hatte, der ihn antrieb, überall Analogien zu ſuchen in den Dingen wie in den Wiſſenſchaften, der das Motiv zu ſeiner Grundwiſſenſchaft bildet, obwohl er ihn nur fragmentariſch äußert und in rohen Beiſpielen zum Vorſchein bringt. Hätte er ihn tiefer erfaßt und folgerichtig ausgebildet, ſo wäre ſeine Lehre auf den Begriff der Weltentwicklung eingegangen, er wäre dann der engliſche Leibniz geworden und nicht der Gegenfüßler des Ariſtoteles. Dieſelbe Idee, die in der Encyklopädie eine Grundwiſſenſchaft ſtiften, das Axiom der Axiome ausmachen, das „receptaculum axiomatum" ſein wollte, begnügte ſich im Organon mit der Nebenrolle eines Hülfsmittels.

3. Theologie und Philoſophie.

Die Theologie findet auf dem baconiſchen globus intellectualis zwei Plätze, den einen völlig außerhalb der Philo-

ſophie, den andern innerhalb derſelben: dort die geoffenbarte, hier die natürliche Theologie, beide getrennt durch die Grenzlinie der Philoſophie; jene nennt Bacon die göttliche Theologie, dieſe die göttliche Philoſophie, weil ihr Gegenſtand Gott, ihre Erkenntnißart das natürliche Licht iſt. Die Grenze beider Theologien iſt die Grenze zwiſchen Offenbarung und Natur, Religion und Philoſophie, Glaube und Wiſſen: dieſe Grenze ſoll die Wiſſenſchaft nie überſchreiten, eingedenk der Worte: „Gebet dem Glauben, was des Glaubens iſt", womit ſich Bacon einmal für immer die möglichen Grenzſtreitigkeiten aus dem Wege räumt und ſich mit dem Glauben weniger auseinanderſetzt als abfindet. Wird jene Grenze verwiſcht, ſpielen Philoſophie und Religion ineinander über, ſo entſteht auf beiden Seiten der Irrthum: die mit der Wiſſenſchaft vermiſchte Religion wird heterodox, die mit der Religion vermiſchte Wiſſenſchaft phantaſtiſch; eine „häretiſche Religion" und eine „phantaſtiſche Philoſophie" ſind die unvermeidlichen Folgen der Grenzverwirrung.*)

Das richtige Verhältniß iſt die Trennung. Die natürliche Theologie erkennt Gott aus der Natur, wie man den Künſtler aus ſeinen Werken erkennt, ſie kann aus der Exiſtenz und Ordnung der natürlichen Werke die Macht und Weisheit des Schöpfers darthun, ſie kann den Gottesleugner widerlegen, vielleicht bekehren, aber weiter reicht ſie nicht; aus der Natur läßt ſich nicht erkennen, was Gott in Abſicht auf den Menſchen gewollt und zum Heile deſſelben verordnet hat. Die göttliche Heilsordnung iſt kein Werk der Natur, ſondern poſitiver Offenbarung. Der Glaube daran iſt Religion, ein falſcher

*) De augm. III, cp. 2. Op. p. 76 flg. Vgl. unten Cap. XV.

Gottesglaube iſt Götzendienſt, die Verneinung des göttlichen Daſeins überhaupt iſt Atheismus. Die natürliche Theologie kann den Atheiſten widerlegen, aber in der Religion nichts ausrichten, ſie kann weder die wahre begründen noch die falſche berichtigen, ſie kann die Religion weder machen noch beweiſen, ſondern nur ihr Gegentheil verhindern. Daher kann ſie der Religion keinen poſitiven, ſondern nur einen negativen Dienſt leiſten.

Auch über die möglichen Mittelweſen zwiſchen Menſch und Gott, über Geiſter, Engel, gute und böſe, kann die natürliche Theologie ihre Betrachtungen und Vermuthungen anſtellen, indeſſen kann man dieſe Aufgaben nicht zu den neuen und Leiſtungen dieſer Art nicht zu den vermißten rechnen, denn ſie ſind im Ueberfluß vorhanden; vielmehr wäre zu wünſchen, daß die natürliche Theologie weniger ausſchweifend und die meiſten Unterſuchungen über Engel und Dämonen weniger eitel, abergläubiſch und ſpitzfindig wären.*)

Da nun die geoffenbarte Theologie alle Philoſophie gänzlich ausſchließt, wie kann innerhalb derſelben noch von Wiſſenſchaft geredet werden? Denn Bacon ſtellt ſie doch in den Umkreis der Wiſſenſchaft, wenn auch nicht in den der Philoſophie. Wir werden ſpäter auf das baconiſche Verhältniß der Religion und Philoſophie in einem beſonderen Abſchnitt zurückkommen und wollen hier nur die Hauptpunkte zur Beantwortung der obigen Frage bezeichnen. Daß Bacon die geoffenbarten Heilswahrheiten gleichſetzt der chriſtlichen Religion und dieſe der wahren, bedarf keiner weiteren Erörterung. Dieſe Offenbarungen ſind poſitive Glaubensnormen, die feſtſtehen,

*) De augm. III, cp. 2. Op. p. 77—78.

wie die Regeln im Spiel. Wer mitſpielen will, muß ſich den Regeln des Spiels ohne weiteres fügen, dagegen ſteht die Anwendung und der Gebrauch derſelben frei, und hier hat die Vernunft ein Wort mitzureden; es iſt ihre Sache, daß geſchickt und richtig geſpielt wird, dazu gehört, daß man erſtens die Regeln richtig verſteht und zweitens richtige Schlüſſe daraus zieht. Das richtige Verſtehen und Schließen iſt eine Sache der Logik, und hier würde eine Art „göttlicher Logik" am Ort ſein, die viele Streitigkeiten beſeitigen und darum heilſam wirken könnte, wie „eine mit Opium vermiſchte Arznei". Eine ſolche Logik wird vermißt und gewünſcht. Wenn die Vorderſätze vermöge des Glaubens außer Streit ſind und die Schlußſätze vermöge einer ſolchen Logik ausgemacht und bewieſen werden, ſo werden eine Menge ſtreitiger Glaubensmaterien hinfällig. Die Vernunft geht nicht über jene Vorderſätze hinaus, als ob ſie dieſelben zu prüfen hätte, ſondern folgt ihnen blos, daher nennt Bacon dieſe Art des logiſchen Vernunftgebrauchs „ratio secundaria". Es giebt ferner in Glaubensfragen Abweichungen, die nicht von gleichem Gewicht ſind und darum auch nicht von gleichen Wirkungen ſein ſollen. Die einen gehen bis zum Abfall; in Rückſicht auf ſolche Differenzen gilt das Wort: „Wer nicht für mich iſt, der iſt wider mich!" Dagegen ſollen abweichende Anſichten, die nicht ſo weit gehen, nach dem andern Worte beurtheilt werden: „Wer nicht wider mich iſt, der iſt für mich!"*) Beide Worte laſſen ſich dann, wie es geſchehen ſoll, richtig vereinigen, wenn innerhalb der Glaubenseinheit gewiſſe Grade unterſchieden werden. Eine ſolche richtige Unterſcheidung weſentlicher

*) De augm. IX. Op. p. 257—261.

und unweſentlicher Glaubensfragen würde zum Religionsfrieden viel beitragen, und iſt deshalb, da ſie vermißt wird, zu wünſchen.*) In dieſer Abſicht auf eine der Offenbarung gemäße Glaubensreinheit und Verminderung theologiſcher Streitigkeiten wünſcht Bacon zuletzt Beiſpiele der Schriftauslegung, die weder die künſtliche Methode der Scholaſtiker nachahmen noch in die willkürliche Weiſe des Paracelſus oder der rein natürlichen und menſchlichen Erklärungsart verfallen, ſondern den kirchlich praktiſchen Zweck vor Augen haben; er vermißt und wünſcht eine proteſtantiſche Exegeſe nach der Glaubensrichtſchnur der engliſchen Staatskirche: ſo ließe ſich kurz bezeichnen, was er meint.

Nachdem wir von der Weltbeſchreibung in ihren verſchiedenen Zweigen, von der Fundamentalphiloſophie und den beiden Arten der Theologie gehandelt haben, bleiben uns von der baconiſchen Encyklopädie die philoſophiſchen Wiſſenſchaften im Beſonderen übrig, deren Objecte und Erkenntnißart im natürlichen Licht liegen: die Lehre von der Natur und vom Menſchen.

---

*) De augm. IX, 2. Op. p. 261.

Zehntes Kapitel.

Kosmologie. A. Naturphilosophie.

Will man die Gesamtaufgabe der Menschheit, wie Bacon sie bestimmt hat, in die kürzeste Formel fassen, so besteht sie darin, daß wir die Welt abbilden und fortbilden. Nur auf die Abbildung läßt sich die Fortbildung gründen: auf das Reich der Erkenntniß das Reich der Cultur oder das regnum hominis. Daher sagt Bacon so gern: „Wir wollen einen Tempel gründen im menschlichen Geist nach dem Vorbilde der Welt.“ Das Original ist die Welt, das Abbild die Vorstellung der Welt in uns, unsere Aufgabe ist, die richtige Vorstellung zu gewinnen. Dieser Weg allein führt zur Herrschaft.

Nun war das Weltgemälde, je nachdem es durch Phantasie oder Wahrnehmung (Gedächtniß) und Vernunft ausgeführt wird, entweder poetischer oder wissenschaftlicher Art, und das letztere, das die Welt nimmt und darstellt, wie sie ist, unverhüllt und ohne Sinnbild, hat die zweifache Aufgabe der Beschreibung und Erklärung. Die Beschreibung giebt das Abbild der Thatsachen, das historische Weltabbild, die Erklärung giebt das der Ursachen, das scientifische Abbild, welches, abgesehen von den übernatürlichen Ursachen oder der geoffenbar-

ten Theologie, das philoſophiſche Gebiet der Erkenntniß umfaßt, gerichtet blos auf die natürlichen Urſachen. Und abgeſehen von der Gotteserkenntniß aus natürlichen Urſachen oder der natürlichen Theologie, bleibt für das philoſophiſche Erkenntnißgebiet der Inbegriff der natürlichen Dinge oder die Welt als das einzige und eigentliche Object übrig: die Philoſophie als (rationelle) Kosmologie. Alle Theile des Weltabbildes, die nicht philoſophiſche Kosmologie ſind, haben wir im vorhergehenden Abſchnitt behandelt; von der Philoſophie als Kosmologie iſt jetzt zu reden.

Die Eintheilung der Kosmologie ergiebt ſich von ſelbſt: ſie zerfällt in die beiden Sphären der phyſiſchen Welt im engeren Sinn und der Menſchenwelt, ſie iſt in der erſten Rückſicht Naturphiloſophie, in der zweiten Anthropologie im weiteſten Umfange. Um in der baconiſchen Encyklopädie den Ort der Kosmologie deutlich zu ſehen, geben wir das folgende Schema:

Abbild der Dinge (globus intellectualis).

Weltbeſchreibung.				Dichtung.	Erkenntniß der Urſachen.			
Natur		Menſchheit		epiſch dramatiſch paraboliſch	übernat.	natürliche		
freie Natur	beherrſchte	weltl.	kirchlich		geoff. Theol.	Gott	Welt (Kosmologie)	
Bildungen Misbildungen.	Geſch. der Technologie.	polit. Geſch. liter. Geſch.	Kirchengeſch.			nat. Theol.	Natur	Menſchheit

Die Aufgaben der Naturphiloſophie.

1. Theoretiſche und praktiſche.

Wir haben zunächſt das Gebiet der Naturphiloſophie vor uns. Ihr Ziel iſt die Erfindung d. h. die Beherrſchung der

Natur durch Anwendung ihrer Gesetze, die selbst bedingt ist durch deren Erkenntniß. Man kann bestimmte Wirkungen nur bezwecken und hervorbringen, wenn man die Ursachen kennt und in seiner Gewalt hat. Daher theilt sich die ganze Bahn der Naturphilosophie von der Erfahrung bis zur Erfindung in zwei Hauptwege: der erste steigt von der Erfahrung zu den Ursachen oder den Quellen der Thatsachen empor, der andere geht von hier abwärts zur Erfindung; auf dem ersten Wege verhält sich die Naturphilosophie untersuchend, entdeckend, theoretisch, auf dem zweiten versuchend, operativ, praktisch. Demgemäß unterscheidet Bacon die Naturphilosophie in die beiden Gebiete der theoretischen und praktischen, oder wie er sich bildlich und spielend ausdrückt, die theoretische Naturphilosophie fährt in die Bergwerke der Natur und fördert die Erze zu Tage, die praktische bringt sie in die Oefen, unter den Hammer, auf den Amboß, sie bearbeitet, schmilzt und schmiedet, was jene ergründet und aus dem verborgenen Schooße der Natur hervorholt.*)

2. Physik und Metaphysik.

Die theoretische Naturphilosophie erforscht die natürlichen Ursachen der Dinge, welche selbst zweifacher Art sind, die Bacon nach dem Vorgange und der Ausdrucksweise des Aristoteles so unterscheidet, daß er die alten Namen beibehält, aber die Bedeutung ändert. So ändern sich auch in der bürgerlichen Welt die Zustände und Verfassungen, aber die Namen der Obrigkeiten bleiben sich gleich.**) Er unterscheidet die

*) De augm. Lib. III, cp. 3. Op. p. 78. Vgl. oben S. 141—49.
**) Ebend. III. 4. Op. p. 79. Vgl. oben Cap. III, S. 180.

natürlichen Urſachen in materielle und formale, in wirkende und zweckthätige oder in mechaniſche Urſachen und Abſichten (causae efficientes und finales). Mit der Materie und den wirkenden Urſachen hat es die Phyſik, mit den Formen und Endurſachen die Metaphyſik zu thun. Die theoretiſche Naturphiloſophie zerfällt demnach in Phyſik und Metaphyſik: die Grundbegriffe der phyſikaliſchen Erklärung ſind Materie und Kraft, die der metaphyſiſchen Form und Zweck.*)

Die Phyſik ſteht in der Mitte zwiſchen Naturgeſchichte und Metaphyſik: von der breiten Grundlage der Thatſachen ſtrebt ſie empor zu den Urſachen, die, je höher man ſteigt, ſich immer mehr und mehr vereinfachen; ſo gleicht die geſammte (theoretiſche) Naturwiſſenſchaft einer Pyramide, deren Spitze die Metaphyſik iſt. Es wird daher einen Theil der Phyſik geben müſſen, der ſich näher an die Naturgeſchichte hält, und einen höher gelegenen, der an die Metaphyſik grenzt.**)

Die phyſiſchen Körper ſind zuſammengeſetzt: ſie ſind in ihrer Zuſammenſetzung unendlich mannigfaltig und verſchieden, ſie ſind ſelbſt wieder Theile eines Ganzen und bilden zuſammen das Weltgebäude oder Univerſum, ſie beſtehen aus Urſtoffen, die ihre Principien oder Elemente ausmachen. Daher wollen ſie unterſucht werden ſowohl in Rückſicht ihrer Einheit und Verbindung als ihrer Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit, und ſo zerfällt die Phyſik in drei Theile: ſie handelt in Rückſicht der Einheit von den Principien oder Urſtoffen und von der Welt, in Rückſicht der Mannigfaltigkeit von den verſchiedenen Körpern. Und da dieſe bei aller Verſchiedenheit

*) Physica est, quae inquirit de efficiente et materia, metaphysica, quae de forma et fine. De augm. III, 4. Op. p. 80.

**) Ebend. III, 4. Op. p. 80. 81. Vgl. S. 91.

gewiſſe Grundeigenſchaften gemein haben und in gewiſſe Hauptclaſſen ſich unterſcheiden, ſo wird hier die Phyſik zwei Aufgaben löſen müſſen, indem ſie die Unterſchiede im Einzelnen erklärt und dann die gemeinſamen Factoren: ſie handelt in der erſten Rückſicht „de concretis", in der zweiten „de naturis", jene nennt Bacon die concrete, dieſe die abſtracte Phyſik, und es iſt klar, daß die concrete Phyſik näher der Naturgeſchichte ſteht, die abſtracte näher der Metaphyſik.*) Die erſte unterſucht die einzelnen concreten Körper, wie Mineralien, Pflanzen, Thiere, die andere die allgemeinen phyſikaliſchen Eigenſchaften, wie Schwere, Wärme, Licht, Dichtigkeit, Cohäſion u. ſ. f. Die concrete Phyſik nimmt dieſelbe Eintheilung als die Naturgeſchichte, nur daß ſie die Objecte erklärt, welche dieſe blos beſchreibt. Hier vermißt Bacon vor allem die Phyſik der Himmelskörper; es giebt nur einen mathematiſchen Abriß ihrer äußern Form, keine phyſikaliſche Theorie ihrer Urſachen und Wirkungen. Es fehlt eine phyſikaliſche Aſtronomie, die Bacon im Unterſchiede von der mathematiſchen die *lebendige* nennt, eine phyſikaliſche Aſtrologie, die im Unterſchiede von der abergläubiſchen die *geſunde* heißen ſoll. Unter der lebendigen Aſtronomie wird die Einſicht in die Gründe der Himmelserſcheinungen, in die Urſachen ihrer Geſtalt und Bewegung verſtanden, unter der geſunden Aſtrologie die Einſicht in die Wirkungen und Einflüſſe, welche die Geſtirne auf die Erde und deren Körper ausüben. Dieſe Wirkungen ſind in allen Fällen natürliche, nicht fataliſtiſche, die Geſtirne beſtimmen nicht das Schickſal der Welt, in dieſem Aberglauben beſtand der Unſinn der bisherigen Aſtrologie,

*) De augm. III, 4. Op. p. 80. 81.

wohl aber üben ſie, wie Sonne und Mond, auf die Erde phyſiſche Einflüſſe aus, die ſich im Wechſel der Jahreszeiten, in Ebbe und Fluth, in gewiſſen Lebenserſcheinungen u. ſ. f. kundgeben. Eben dieſe Wirkungen ſind zu erklären, ihre Urſache und Kraft, ihre Art und ihr Spielraum.

Die baconiſche Metaphyſik gehört in die Naturphiloſophie: ſie hat es blos mit der Natur zu thun, darum iſt ſie nicht Fundamentalphiloſophie, wie bei Ariſtoteles, ſie hat es nur mit natürlichen Urſachen zu thun, darum iſt ſie nicht Theologie, wie bei Plato. Bacon vergleicht den Bau der Welt und der Wiſſenſchaften gern mit dem der Pyramiden. „Alles ſteigt nach einer gewiſſen Stufenleiter zur Einheit“: dieſe Betrachtungsweiſe, die ſchon Parmenides und Plato gehabt haben, freilich nur als „nuda speculatio“*), bildet das Grundthema ſeiner Fundamentalphiloſophie, welche die ſtufenmäßige Ordnung aller Weſen vor ſich hat, während die Metaphyſik nur die Scala der phyſiſchen Dinge betrachtet und in der Stufenleiter der Wiſſenſchaften auf der oberſten Sproſſe der Naturlehre ſteht, hinausblickend über die Grenze der Phyſik, nicht über die der Naturphiloſophie. Die Metaphyſik beſchreibt zwei Gebiete, von denen das eine mit der Phyſik verkehrt und zuſammenhängt, das andere gar nicht. Es iſt wichtig, zwiſchen Metaphyſik und Phyſik dieſen Zuſammenhang wie dieſe Grenze im Sinne Bacon's genau zu bezeichnen. Die natürlichen Urſachen metaphyſiſcher Art, die mit der Phyſik zuſammenhängen, ſind die Formen, die natürlichen Urſachen metaphyſiſcher Art, die gar nicht phyſikaliſch ſind und ſein dürfen, ſind die Zwecke. Wir kennen bereits

*) De augm. III, 4. Op. p. 91.

den baconiſchen Begriff der Formen als den der wirkenden Naturen oder Urſachen, welche allein die Richtſchnur der phyſikaliſchen Erklärung bilden. Es iſt nicht leicht zu ſagen, worin hier die metaphyſiſche Erklärung ſich von der phyſikaliſchen noch unterſcheiden ſoll. Im Grunde nur im Namen. Setzen wir, daß die wirkenden Urſachen der natürlichen Dinge ſich immer mehr und mehr vereinfachen, ſo würden die letzten, einfachſten, oberſten Urſachen gleichſam die Formen erſter Claſſe, die Gegenſtände der Metaphyſik ſein. So erklärt ſich der Ausſpruch Bacon's: „Die Metaphyſik betrachtet vorzugsweiſe jene einfachen Formen der Dinge, die wir früher die Formen erſter Claſſe genannt haben.“*) Hier hat die Metaphyſik ihre gegen die Phyſik offene Seite und die abſtracte oder beſſer geſagt allgemeine Phyſik geht ungehemmt in die Metaphyſik über.

Dagegen iſt das phyſikaliſche Gebiet vom metaphyſiſchen völlig geſchieden durch den Begriff des Zwecks, der in der Phyſik nichts ausrichtet, von dieſer ganz fern zu halten iſt und in ſeiner Anwendung auf Naturerſcheinungen eine Provinz blos der Metaphyſik bildet. Soweit die Metaphyſik in dem vorher erklärten Sinne allgemeine Phyſik iſt oder ſein ſoll, wird ſie von Bacon vermißt und gefordert; als teleologiſche Naturerklärung wird ſie der Sache nach nicht vermißt, nur die richtige Stellung dieſer Erklärungsweiſe zur Phyſik ſucht man vergebens. Es iſt von der größten Wichtigkeit, daß hier die beiden Gebiete auf das Sorgfältigſte geſchieden werden, denn es war vom größten Uebel, daß die Grenze

*) De augm. III, 4. Op. p. 91. Ueber die Bedeutung der Formen vgl. oben S. 179 flg.

verrückt und die teleologiſche Erklärungsweiſe in die phyſikaliſche eingemiſcht wurde. Dies hat die letztere fortzuſchreiten gehindert und unglaublich verwirrt. Wie die Philoſophie durch Vermiſchung mit der Theologie phantaſtiſch wird, ſo die Phyſik durch die Vermiſchung mit der Teleologie. „Sobald die Endurſachen", ſagt Bacon, „in das phyſikaliſche Gebiet einfallen, entvölkern und verwüſten ſie dieſe Provinz auf jammervolle Weiſe." Die Phyſik reinigen, heißt die Endurſachen in die Metaphyſik verweiſen. In der Phyſik iſt die Erklärung der Dinge nach Zwecken unfruchtbar und ſchädlich, in der Metaphyſik iſt ſie am richtigen Ort. Der teleologiſche Geſichtspunkt ſoll nicht überhaupt verneint, ſondern nur in ſeiner Anwendung beſchränkt, er ſoll dem phyſikaliſchen auch nicht entgegengeſetzt, ſondern nur davon getrennt werden; beide ſchließen ſich keineswegs aus, ſondern können ſich wohl mit einander vertragen. Was in dieſer Rückſicht lediglich als Wirkung blinder Kräfte erſcheint, warum ſoll es in anderer Rückſicht nicht zugleich nützlich und zweckmäßig erſcheinen dürfen? Man wird gern anerkennen, daß die Augenwimpern zum Schutze der Augen, das Fell der Thiere durch ſeine Feſtigkeit zur Abwehr gegen Hitze und Kälte, die Beine zum Tragen des Körpers dienen; aber was nützen ſolche Erklärungen in der Phyſik? Die phyſikaliſche Frage heißt nicht: wozu dienen die Augenwimpern, ſondern warum wachſen an dieſer Stelle Haare? Offenbar hat die hier wirkſame phyſikaliſche Bedingung nicht die Abſicht, ein Schutzmittel für die Augen zu bilden. Ebenſo wenig will die Kälte, wenn ſie die Poren der Haut zuſammenzieht und dadurch die Härte derſelben bewirkt, die Thiere gegen die Einflüſſe der Temperatur ſchützen. Die phyſikaliſchen Erklärungen ſind von den teleologiſchen

völlig verſchieden. Widerſprechen ſich darum beide? Hindert etwa die Urſache, daß ihre Wirkung nützlich wird in einer Beziehung, die der Urſache ſelbſt fremd iſt? Die Confuſion entſteht erſt, ſobald man den Nutzen, den die Wirkung hat, zu deren Urſache macht. Gegen dieſe Confuſion richtet ſich Bacon; um ſie aufzuklären, trennt er, was nicht zuſammen gehört: die causa efficiens von der causa finalis, die mechaniſche Erklärung der Dinge von der teleologiſchen, die Phyſik von der Metaphyſik. Jene zeigt uns nur die geſetzmäßige Natur, dieſe zugleich die zweckmäßige. Sie deutet damit in letzter Inſtanz auf eine vorſehende Intelligenz, welche das blinde Walten der Naturkräfte mit weiſer Oekonomie lenkt und ordnet, und ſo gewährt die Metaphyſik eine Ausſicht, die näher zu verfolgen der natürlichen Theologie überlaſſen bleibt.*)

3. Mechanik und natürliche Magie.

Der theoretiſchen Naturphiloſophie ſteht die praktiſche zur Seite. Wie jene in Phyſik und Metaphyſik, ſo theilt ſich dieſe in Mechanik und Magie: der Phyſik entſpricht die Mechanik, der Metaphyſik die Magie; die Mechanik iſt angewandte, praktiſche, erfinderiſche Phyſik, die Magie in demſelben Sinne praktiſche Metaphyſik. Nur als allgemeine Phyſik, nicht ſofern ſie von den Abſichten der natürlichen Dinge handelt, kann die Metaphyſik überhaupt praktiſch werden. Als Teleologie hat ſie keine Praxis; die Teleologie iſt zur phyſikaliſchen Erfindung ebenſo untauglich als zur phyſikaliſchen Erkenntniß. An dieſer

*) De augm. Lib. III, 4. Op. p. 91—93. Ueber den Gegenſatz der Metaphyſik und Phyſik in Betreff der teleologiſchen Betrachtungsweiſe vgl. oben S. 174 flg.

Stelle findet ſich jenes berühmte und oft wiederholte Wort Bacon's: „Die Unterſuchung der Endurſachen iſt unfruchtbar und gebiert nichts, gleich einer Gott geweihten Jungfrau.“*)

Die Mechanik iſt nicht ganz vernachläſſigt, dagegen fehlt die Magie, ſie wird, wie die Wiſſenſchaft, deren Praxis oder erfinderiſche Anwendung ſie bildet, vermißt und gefordert. Nur laſſe man ſich durch das Wort „Magie“ nicht irre führen über Bacon's wirkliche Meinung; er ſetzt die natürliche oder ächte Magie der abergläubiſchen und unächten entgegen, wozu er die Träume der Aſtrologie und Alchymie rechnet. Es bleibe dahingeſtellt, ob das Ziel, welches die Alchymiſten geſucht haben, die Erzeugung des Goldes und der Panacee, überhaupt erreichbar ſei, jedenfalls leuchtet ein, daß es auf die Art, wie ſie es ſuchten, durch Tincturen, Elixire u. dgl. nothwendig verfehlt werden mußte. Denn bevor man zur Herſtellung des Goldes irgend einen Verſuch macht, muß man die phyſikaliſchen Bedingungen und Factoren deſſelben, ſeine weſentlichen Eigenſchaften und deren natürliche Entſtehungsart genau kennen, und davon hatten die Alchymiſten keine Ahnung. Die Magie im Sinne Bacon's gründet ſich auf die allgemeine Phyſik, auf die Kenntniß der oberſten und einfachſten Naturkräfte, auf die Einſicht in die erzeugende Wirkſamkeit der Natur und deren innerſten Grund. In dieſer Einſicht liegt die Möglichkeit, wie die Natur zu handeln, und die erſtaunlichſten Wirkungen, gleichſam natürliche Wunder hervorzubringen. Was in unſeren Tagen die erfinderiſche Mechanik und Chemie leiſtet, ich meine die Erfindungen, welche die Welt umgeſtaltet

*) Nam causarum finaliam inquisitio sterilis est et tanquam virgo Deo consecrata nihil parit. De augm. III, 5. Op. p. 93. Vgl. oben S. 175.

haben, das erfüllt und verdeutlicht die Aufgaben, die Bacon unter dem Namen der natürlichen Magie dachte und der Zukunft zum Ziel ſetzte. Dieſe neue und ächte Magie, ſagt Bacon vortrefflich, verhält ſich zur frühern und unächten in Betreff der phyſikaliſchen Wahrheit, wie ſich die Erzählungen von den Thaten Arthur's von der Tafelrunde zu den Commentaren Cäſar's in Betreff der hiſtoriſchen Wahrheit verhalten. Jene ſind Mährchen, dieſe dagegen Geſchichte. Die Wirklichkeit übertrifft die Phantaſie. Cäſar hat Größeres geleiſtet, als jene Mährchen ihren Schattenhelden anzudichten auch nur gewagt. Jene alte abergläubiſche Magie hat ſich zur Natur verhalten, wie Ixion zur Juno, ſie hat ſtatt der Natur die Dunſtgebilde ihrer Träume ergriffen, wie dieſer ſtatt der Göttin die Wolke.*)

Zu dieſen naturphiloſophiſchen Wiſſenſchaften, wie ſie hier auseinandergeſetzt ſind, kommen noch gewiſſe Anhänge, die Bacon der theoretiſchen Phyſik, der praktiſchen Phyſik und der geſammten Naturphiloſophie hinzufügt.

Um die theoretiſche Phyſik vorſichtig zu machen, ſoll in ihrem Anhange hingewieſen werden auf die berechtigten Zweifel und Bedenken, welche der Erklärung ſowohl der einzelnen Dinge als des Weltganzen gegenüberſtehen. In der erſten Rückſicht fordert Bacon ein Verzeichniß der Probleme und rühmt Ariſtoteles, der hier mit gutem Beiſpiele vorangegangen; in der zweiten Rückſicht, was die Anſicht von den Principien und dem Weltganzen betrifft, will er die Theorien der alten

*) De augm. III, 5. Op. p. 93—95. Vgl. Nov. Org. II, 3. 9. Vgl. oben S. 181. 210.

(vorſokratiſchen) Naturphiloſophen, die er dem Ariſtoteles vorzieht, aufgeführt, in ihrem folgerichtigen Zuſammenhange dargeſtellt und beherzigt wiſſen, damit man nicht für neu halte, was alt ſei, beſſere Autoritäten von den ſchlechteren zu unterſcheiden wiſſe und überhaupt die Verſchiedenheit der Anſichten kennen lerne. Zu den alten Namen fügt er von den neueren die des Paracelſus, Teleſius, Gilbert.*)

Als Anhang der praktiſchen Phyſik oder der erfinderiſchen Naturwiſſenſchaft erneut Bacon jene Forderung, auf die er bei ſo vielen Gelegenheiten zurückkommt: daß ein Inventar der menſchlichen Güter, welche die Natur verliehen oder die Erfindung erworben hat, angelegt und beſonders diejenigen Erfindungen hervorgehoben werden, die man vorher für unmöglich gehalten. Dann ſollen in einem zweiten Verzeichniß die nützlichſten und fruchtbarſten Erfindungen aufgeführt werden, die zugleich den Stoff und die Aufgabe zu weiteren Verſuchen in ſich tragen (catalogus polychrestorum.**)

4. Mathematik.

Den „großen Anhang" zur geſammten Naturphiloſophie bildet die Mathematik; ſie gilt bei Bacon als Hülfswiſſenſchaft der theoretiſchen und praktiſchen Phyſik. So wenig ihm die Logik für eine ſelbſtändige Wiſſenſchaft gilt, ſo wenig die Mathematik; der Werth beider liegt in dem, was ſie zur

*) De augm. III, 4. Op. p. 87—89.
**) Ebend. III, 5. Op. p. 95 flg.

Naturerklärung beitragen, sie sollen nicht herrschen, sondern dienen, nämlich zur Lösung physikalischer Aufgaben und zur Erweiterung physikalischer Einsichten. „Denn viele Theile der Natur können ohne Hülfe und Dazwischenkunft der Mathematik weder fein genug begriffen, noch deutlich genug bewiesen, noch sicher genug praktisch gebraucht werden.“ Bacon unterscheidet die reine und gemischte oder angewandte Mathematik, zu welcher letzteren er Astronomie, Geographie, die Lehre von der Perspective, Musik u. s. f. rechnet, während die reine Mathematik es mit Figur und Zahl d. h. mit der bloßen Größe oder abstracten Quantität zu thun hat. Da nun die Quantität als solche zu den Formen der natürlichen Dinge gehört, eine der beständigen, der wirksamsten und zugleich die abstracteste dieser Formen ist, so fällt unter diesem Gesichtspunkt die reine Mathematik in das höchste Gebiet der abstracten oder allgemeinen Physik und bildet demnach einen Theil der Metaphysik. *)

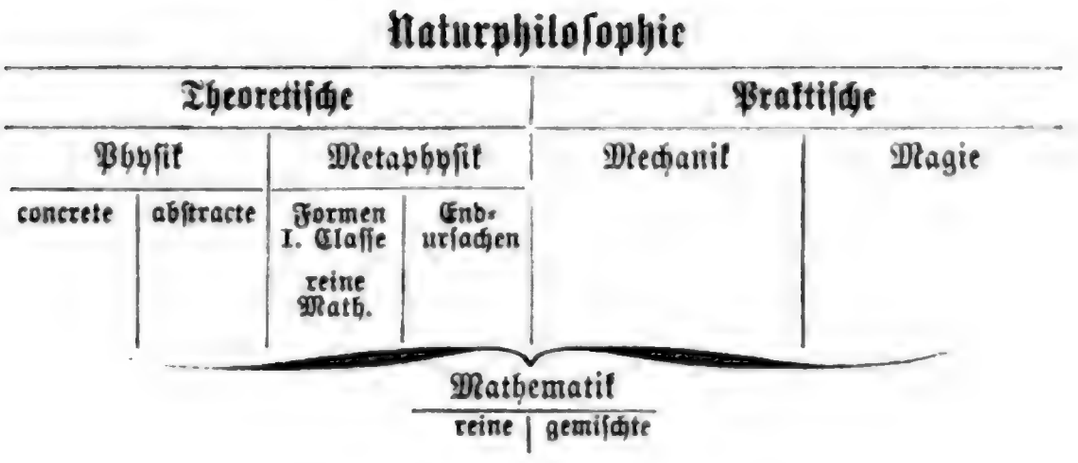
Wenn die Naturwissenschaft diese ihre Aufgaben und Wege richtig anerkennt und sich derselben bemeistert, so wird sie friedlich und unaufhaltsam fortschreiten und sich der Geister ohne Widerstand bemächtigen, gleich jenem französischen Heer, von dem Alexander Borgia sagte, daß es Neapel erobere nicht mit den Waffen, sondern mit der Kreide in der Hand, um seine Quartiere zu bezeichnen. Die Absicht der baconischen Erneuerung der Philosophie ist nicht der Krieg und die Erregung von Streitigkeiten, sondern „pacificus veritatis ingressus“.**)

---

*) De augm. III, 6. Op. p. 96—98.

**) Ebend. III, 6. Op. p. 98.

Hier iſt ein Schema der baconiſchen Dispoſition der Naturphiloſophie:



Elftes Kapitel.

Kosmologie. B. Anthropologie.

Die Aufgaben der Anthropologie.

1. Eintheilung. Vorbetrachtung.

Den zweiten Haupttheil der Kosmologie bildet die Wissenschaft vom Menschen, in ihr liegt das Ziel des menschlichen Wissens, worauf das delphische Wort: erkenne dich selbst! schon die alte Philosophie hinwies. Und wie der Mensch keine Ausnahme von den Dingen, sondern ein Theil der natürlichen Welt ist, so soll auch die Erkenntniß der menschlichen Natur im Zusammenhange mit den übrigen Wissenschaften gehalten sein und fortschreiten. Wird dieser Zusammenhang aufgelöst und die einzelnen Glieder des großen Organismus der Wissenschaften von einander getrennt, so werden sie nicht mehr von der gemeinsamen Lebensquelle ernährt und veröden. Die Wissenschaften einander zu benachbaren und durch gegenseitige Theilnahme zu fördern, ist der ausgesprochene Hauptzweck der baconischen Encyklopädie, und es hat seinen guten Grund, daß Bacon gerade beim Eintritt in die Anthropologie diese Aufgabe besonders hervorhebt.*)

*) De augm. IV, 1. Op. p. 97 flg.

Das menſchliche Leben erſcheint in zwei Hauptformen: in der natürlichen Vereinzelung und in der geſellſchaftlichen Verbindung, dort „ſegregirt“, hier „congregirt“; demgemäß theilt ſich die Anthropologie in die beiden von Bacon ſehr ungleich behandelten Theile: die Lehre von dem menſchlichen Individuum und von der Geſellſchaft (phil. humanitatis und phil. civilis). Und da die menſchliche Natur körperlich und geiſtig iſt, ſo muß die Erkenntniß derſelben ſich in die beiden Theile der Somatologie und Pſychologie ſondern, welche letztere in Rückſicht auf die beiden Hauptkräfte des menſchlichen Geiſtes, Verſtand und Willen, in die Wiſſenſchaften der Logik und Ethik auseinandergeht, das Wort Logik im weiteſten Umfange genommen. Aus dieſer Eintheilung ergeben ſich vier anthropologiſche Hauptfächer nach folgendem Schema:

Anthropologie.

Individuum			Geſellſchaft (Staat)
Körper	Seele		Politik
Somatologie	Logik	Ethik	

Indeſſen bevor Bacon in die einzelnen Gebiete eingeht, wünſcht er eine anthropologiſche Vorbetrachtung allgemeiner Art, die ſich theils auf die perſönlichen Lebenszuſtände des Menſchen, theils auf das Verhältniß oder Band zwiſchen Seele und Körper beziehen ſoll. Was jene betrifft, ſo ſoll die Rede weniger ſein von Elend und Unglück, als von den Kraftäußerungen der menſchlichen Natur; die Darſtellung des menſchlichen Jammerthales ſei ſchon beſetzt durch eine reiche Literatur philoſophiſcher und theologiſcher Schriften, hier ſei nichts zu vermiſſen und es ſei unnöthig, dieſe heilſamen und ſanften Unterhaltungen zu vermehren. Dagegen möchte er,

was Pindar vor Hiero rühmt, die Blüthen der menſchlichen Tugenden abpflücken und die Vorhalle der Anthropologie mit erhabenen Menſchenbildern ausſchmücken, mit Beiſpielen gewaltiger intellectueller und ſittlicher Leiſtungen.

Daß Seele und Körper eng verbunden, nicht von einander unabhängige, ſondern auf einander wirkſame Naturen ſind, läßt ſich an gewiſſen Thatſachen darthun, die Bacon näher unterſucht und unter den Prolegomena zur Anthropologie an zweiter Stelle beleuchtet wünſcht. Gewiſſe Seelenzuſtände haben ihren eigenthümlichen körperlichen und gewiſſe körperliche Beſchaffenheiten ihren beſonderen pſychiſchen Ausdruck in Vorſtellungszuſtänden, die unwillkürlich aus ihnen hervorgehen: dort macht die körperliche Erſcheinung die pſychiſche Individualität erkennbar, hier der pſychiſche Zuſtand die körperliche Beſchaffenheit; beide Arten der Wechſelwirkung nennt Bacon Kennzeichen (indicationes): die erſte findet er hauptſächlich in der Phyſiognomie, beſonders im pathognomiſchen Ausdruck habituell gewordener Geberden, die zweite in den Träumen, die von körperlichen Zuſtänden herrühren. Er vermißt die Fortbildung der Phyſiognomik und fordert namentlich Ariſtoteles gegenüber, der ſich nur an die feſten Umriſſe gehalten, den Fortſchritt zur Pathognomik. Die Chiromantie verwirft er als Chimäre und ebenſo die gewöhnliche Traumdeuterei. Eine zweite Form der Wechſelbeziehung zwiſchen Seele und Körper ſind die unmittelbaren Einwirkungen (impressiones) pſychiſcher Veränderungen auf körperliche Zuſtände und umgekehrt, die Localiſirung pſychiſcher Anlagen und Fähigkeiten in körperlichen Organen u. ſ. f.*)

*) De augm. IV, 1. Op. p. 98—102

2. Somatologie. Medicin.

Die Wiſſenſchaft vom menſchlichen Körper faßt Bacon weſentlich praktiſch, ſie ſoll dem Wohle des Körpers dienen, und da dieſes in der Geſundheit, Schönheit, Stärke und Sinnesluſt beſteht, ſo iſt jene Wiſſenſchaft vierfach: Medicin, Kosmetik, Athletik und die Kunſt zu genießen (sc. voluptaria oder eruditus luxus, wie Tacitus ſagt).

Die drei letzten werden nur flüchtig und vorübergehend behandelt. In der Kosmetik iſt weniger zu vermiſſen als zu verwerfen, wie die weibiſchen Putzkünſte, namentlich wäre zu wünſchen, daß den Frauen das Schminken durch öffentliche Geſetze unterſagt würde; die Athletik ſoll die Körperkräfte üben in Abſicht ſowohl jeder Art der Geſchicklichkeit als der Abhärtung; die letzte Disciplin umfaßt alles, was die Sinne angenehm reizt und unterhält, die äſthetiſchen wie materiellen Sinnesgenüſſe, auch die amüſanten Täuſchungen der Taſchenſpielerei werden dazu gerechnet, Malerei und Muſik als Augenweide und Ohrenſchmaus genommen und den Tafelfreuden benachbart; von der Wolluſt will Bacon nicht reden, da ſie mehr des Cenſors bedürfe als des Lehrers. Die Künſte gehen Hand in Hand mit den Entwicklungszuſtänden des Gemeinweſens: wenn es emporſteigt, blühen die Künſte des Kriegs, wenn es in voller Kraft ſteht, die freien Künſte, wenn es herabſinkt die Künſte des genießenden Luxus.*)

Unter allen dem körperlichen Wohl gewidmeten Wiſſenſchaften iſt ihm die wichtigſte und mit der Naturphiloſophie am nächſten verknüpfte die Medicin, die er deshalb auch am

*) De augm. IV, 2. Op. p. 102. 113 fg.

ausführlichsten betrachtet. Man darf den menschlichen Körper einem musikalischen Instrumente vergleichen, dessen Wohlklang und Harmonie in der Gesundheit besteht, daher die Alten mit Recht Musik und Heilkunst demselben Gotte zuschrieben. Da aber der Werth dieser großen Kunst gewöhnlich nur nach dem bloßen Erfolge geschätzt wird, so weiß die Menge nicht den Quacksalber vom Künstler, den Charlatan vom Arzt zu unterscheiden, ja sie schätzt jenen höher als diesen; so hat sich die Charlatanerie mit der Medicin verschwistert, wie in der Sage der Alten die Zauberin Circe mit dem Gotte Aesculap. Daher ist die Medicin von allerhand Blendwerk erfüllt, sie wird mehr prahlerisch gehandhabt, als ernsthaft bearbeitet, und die Arbeit selbst ist der Art, daß sie die Einsichten nicht erweitert. Von dieser schlimmen Verwandtschaft mit dem Charlatanismus, von dieser blinden Empirie, die nicht vorwärts kommt, von diesen abergläubischen und eiteln Beimischungen möchte Bacon die Medicin gereinigt sehen, er möchte sie von den Uebeln befreien, an denen sie leidet, und aus ihr eine gesunde Wissenschaft und Kunst machen, wie aus der Astrologie und Magie. Sie soll nichts anderes sein oder werden als praktische Naturwissenschaft, gerichtet auf das Wohl des menschlichen Körpers. Daher sind ihre drei Aufgaben: Erhaltung der Gesundheit, Heilung der Krankheit, Verlängerung des Lebens (Diätetik, Pathologie, Makrobiotik), welche letztere eine Wissenschaft für sich ausmacht, die Bacon vermißt und mit besonderem Interesse behandelt. Er hat in seiner „historia vitae et mortis" den Versuch gemacht, nach dem Leitfaden einer bestimmten Theorie ein System der Makrobiotik zu geben. Zur Erhaltung der Gesundheit, wobei Lebensordnung und Lebensart die hauptsächlichen Bedingungen ausmachen, ist die Mäßigkeit

allein nicht ausreichend und man überschätzt sie häufig, die Gewohnheit körperlicher Bewegung ist hier von überaus großem Nutzen, nicht blos das Spazierengehen, sondern Bewegungen, bei denen gewisse Organe besonders angestrengt und gekräftigt werden, wie Ballspielen, Bogenschießen u. s. w.

Um Krankheiten zu behandeln, muß man deren Natur, Ursachen und Heilmittel kennen und gründlich untersuchen. Darum fordert Bacon vor allem nach dem Vorgange des Hippokrates und seinen eigenen Grundsätzen gemäß, daß die verschiedenen Krankheiten genau und präcis beschrieben werden in ihrer Beschaffenheit, ihrem Verlauf, in der Anwendung und dem Erfolge der Heilmittel: er vermißt und fordert Krankheitsgeschichte; zur Erkenntniß der Krankheitsursachen, die häufig in den mechanischen Zuständen der Organe ihren Sitz haben, fordert er sorgfältige anatomische Untersuchungen vergleichender Art, pathologische Anatomie, Vivisectionen an Thieren; es ist drittens eine auf wissenschaftliche Untersuchung gegründete Arzneimittellehre nöthig, um nach der Einsicht in die Natur und Wirkungsart der Medicamente die Anwendung derselben zu richten, sonst herrschen wohl die Aerzte über die Arzneien, nicht aber diese über die Krankheiten. Hier verweist Bacon auf die Heilkräfte der Natur und fordert die künstliche Nachahmung der Mineralwasser. Die Aerzte sollen sich nicht damit begnügen, daß gewisse Krankheiten als unheilbar auf ihren Proscriptionslisten stehen, sondern gerade in Betreff dieser Krankheiten fordert Bacon, wie vor ihm schon Paracelsus gethan, die genauesten fortgesetzten Beobachtungen, damit sich die Zahl der proscribirten vermindere. Und endlich, wo die Heilung nicht möglich und der Tod nicht aufzuschieben ist, sollen die Aerzte darauf bedacht sein, die Schmerzen zu

lindern, das Sterben zu erleichtern und einen Zuſtand herbeizuführen, den Bacon im Unterſchiede von der zum Tode wohl vorbereiteten Gemüthsverfaſſung die äußere Euthanaſie nennt.*)

Nachdem in unſern Tagen ein berühmter Chemiker Bacon für einen naturwiſſenſchaftlichen Charlatan erklärt hat, wollen wir an dieſer Stelle, welche die Frage von der mediciniſchen Seite berührt, die Stimme eines Mannes hören, deſſen Worte das Gewicht einer fachmänniſchen Autorität haben. „Auf dem Felde der praktiſchen Medicin", ſagt Bamberger, „welches bekanntlich halb zum Gebiete der Kunſt, halb zu jenem der Wiſſenſchaft gehört, hätte Bacon, wenn er ſich demſelben gewidmet hätte, ganz gewiß glänzende Erfolge errungen. Für dieſe Arena war ſein vorzugsweiſe dem Praktiſchen zugewendeter, das Aeußere der Erſcheinungen, ihre Analogien und Differenzen ſo raſch und glücklich auffindender Geiſt wie geſchaffen." „Ueberdieß zeigt Bacon eine ſehr große Vertrautheit mit allen Theilen der Medicin, die jedenfalls ſehr eingehende theoretiſche Studien vorausſetzt." Nachdem Bamberger die Epoche der Medicin, in welcher Bacon auftritt, geſchildert, giebt er mit deſſen eigenen Worten die daraus kurz zuſammengefaßten Urtheile und Forderungen, um zu zeigen „wie in dieſer Periode des Kampfes, der Verwirrung und der Gährung in der Medicin Bacon's wunderbar klar und ſcharf blickender Geiſt das, was dieſer Wiſſenſchaft noth that, erkannte und den Weg, den ſie verfolgen müſſe, mit faſt mathematiſcher Präciſion beſtimmte".

„Dieſe Sätze, die Bacon vor drittehalb Jahrhunderten ſchrieb, haben heute noch ihre Geltung, es läßt ſich

---

*) De augm. VII, 2. Op. p. 103—110.

nichts von ihnen wegnehmen und kaum etwas hinzufügen; insoweit die Medicin Bacon's Desiderate erfüllt hat, hat sie sich zum Range einer Wissenschaft emporgeschwungen; was ihr daran noch fehlt, bildet die Aufgabe der Zukunft. Und hier müssen wir uns wohl fragen: wie viele Aerzte der baconischen Zeit waren wohl im Stande, die Bedürfnisse ihrer Wissenschaft und den Weg, den dieselbe verfolgen mußte, so richtig zu erkennen und mit solcher Genauigkeit zu formuliren? Wie viele mochten wohl einsehen, daß die pathologische Anatomie und Chemie — damals fast noch unbekannte Begriffe — in Verbindung mit einer sorgfältigen Casuistik und einer geläuterten und verläßlichen materia medica, die möglichste Befreiung von Theorien und vorgefaßten Ansichten, die aufmerksame Beobachtung und Untersuchung allein im Stande seien, der Medicin einen ebenbürtigen Platz im Kreise der Wissenschaften zu erringen? Ich glaube, es gab keinen, oder wenn es einen gab, so hat er wenigstens unterlassen, der Nachwelt seine Gedanken zu überliefern."*)

Viel weniger unbefangen und vorurtheilsfrei, als in der Pathologie, deren Aufgaben er rein naturwissenschaftlich faßt und beurtheilt, zeigt sich Bacon in seinen makrobiotischen Ansichten. Es fehlt auch hier nicht an richtigen und feinen Beobachtungen im Einzelnen, aber die ganze Grundlage, auf der seine Regeln und Operationen (zehn an der Zahl) zur Verlängerung des Lebens beruhen, ist unhaltbar und falsch. Wir reden von seiner „historia vitae et mortis". Neben einigen

*) Ueber Bacon von Verulam besonders vom medicinischen Standpunkte, von Dr. H. v. Bamberger. Der K. K. Universität zu Wien zur Feier ihres fünfhundertjährigen Jubiläums dargebracht von der Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg. 1865. S. 17. 19. 21 flg.

vernünftigen diätetiſchen Vorſchriften wird alles von der Einwirkung auf die Lebensgeiſter (spiritus vitales) abhängig gemacht: es iſt die pneumatiſche oder ſpiritualiſtiſche Theorie, die Bacon vorfand und ſeinen makrobiotiſchen Regeln zu Grunde legte. Den Grundirrthum eingeräumt, ſo waren die Folgeirrthümer, in die Bacon gerieth, wenigſtens ſo conſequent als ſie ſein konnten. „Betrachtet man", ſagt Bamberger, „dieſes abenteuerliche Syſtem, ſo muß man ſich wohl unwillkürlich die Frage vorlegen, ob ſich Bacon wirklich dem Wahn hingeben konnte, daß dieſes ewige Beſalben und Bepflaſtern, Klyſtiren, Purgiren und Mediciniren im Stande ſei, das menſchliche Leben auch nur um die Dauer einer Stunde zu verlängern, oder ob er damit nur die Welt täuſchen und ſich auf wohlfeile Weiſe bei der großen Menge Ruhm und Anſehen erwerben wollte. So nahe es läge, bei dem ſcharfen Geiſte und dem ruhm- und ehrgeizigen Charakter Bacon's das letztere anzunehmen, ſo würde man damit doch bei der Beurtheilung Bacon's einen gewaltigen Misgriff begehen. Denn man darf nicht vergeſſen, daß die Grundlage und der Ausgangspunkt des ganzen Syſtems die Theorie der den Organismus beherrſchenden Spiritus, ihrer Natur und Bedürfniſſe eine mit der ganzen Naturanſchauung Bacon's auf innigſte verwebte iſt. Er hält es für überflüſſig, dafür auch nur einen Beweis beizubringen, womit er doch ſonſt nicht karg iſt: „patet e consensu et ex infinitis instantiis"; es iſt für ihn ſo klar wie die Sonne. Es kann alſo in dieſer Beziehung von abſichtlicher Täuſchung nicht die Rede ſein. Die falſchen Prämiſſen müſſen aber nothwendig zu falſchen Schlüſſen führen, und ſo liegt dem ganzen Syſtem, ſo ſehr es auf den erſten Anblick abenteuerlich und willkürlich erſcheinen mag, eine zwingende

logiſche Nothwendigkeit zu Grunde. Waren die Lebensgeiſter wirklich ſo beſchaffen, wie Bacon überzeugt war, ſo mußte man ihnen auf dieſem und keinem andern Wege beikommen, man mußte ſie verdichten, damit ſie ſich nicht verflüchtigten, ſie abkühlen, damit ſie ſich nicht zu ſehr erhitzten u. ſ. f. Es handelte ſich alſo nur um die zu dieſem Zwecke geeignetſten Mittel, und hier war Bacon ganz von den herrſchenden mediciniſchen und pharmakologiſchen Anſichten abhängig, die er ſo gut als möglich für ſeine Intentionen auszubeuten ſuchte.“ „Auch hier wie bei vielen andern Gelegenheiten iſt es ihm beſonders darum zu thun, die Aufmerkſamkeit und die Beobachtung auf ein beſtimmtes Ziel zu lenken. «Die Aerzte und die Nachkommen werden ſchon beſſere Sachen erfinden, als jene, die ich hier empfehle.»“*)

3. Pſychologie.

Im Hinblick auf das pſychiſche Gebiet des menſchlichen Lebens ſieht Bacon gleich ein Problem vor ſich, das im Wege der natürlichen Erkenntniß nicht aufgelöſt werden kann und ihn daher nöthigt, den Text der letzteren zu unterbrechen. Denn die Aeußerungen der menſchlichen Vernunft oder die bewußte Geiſtesthätigkeit laſſen ſich nicht aus derſelben pſychiſchen Urſache erklären, welche das körperliche Leben bewegt und unter deſſen natürliche und materielle Bedingungen gehört. Aehnlich wie Ariſtoteles aus gleichem Bedenken den thätigen und leidenden Verſtand ſo unterſchieden hatte, daß er jenen θύραθεν in den Menſchen eintreten, dieſen dagegen dem lebendigen Körper inwohnen ließ, unterſcheidet Bacon die vernünftige und unvernünftige Seele: jene iſt erſchaffen, dieſe erzeugt, jene iſt gött-

*) Bamberger, Ueber Bacon von Verulam u. ſ. w., S. 21 flg. Vgl. hist. vitae et mortis. Op. p. 489—572.

lichen und übernatürlichen, dieſe elementariſchen Urſprungs und thieriſcher Art; er nennt die letztere auch die niedere oder ſinnliche Seele (anima inferior vel sensibilis) im Unterſchiede von der erſten, die höherer Art oder im engeren Sinne des Wortes Geiſt iſt. Zwiſchen beiden iſt kein gradueller, ſondern ein weſentlicher oder ſubſtantieller Unterſchied. Daß es ſo iſt, leuchtet auch der Erfahrung ein und anerkennt die Philoſophie, ſie anerkennt das Wirken geiſtiger Kräfte in der menſchlichen Natur; da aber der Geiſt göttlichen Urſprungs iſt, ſo kann ſie nichts ausmachen über deſſen Subſtanz und Herkunft. Was dieſe letzteren betrifft, ſo weiß Bacon für die Pſychologie keinen andern Rath, als ſich an die Offenbarungen der Theologie und Religion zu halten. Die ſinnliche Menſchenſeele iſt darum nicht gleich der thieriſchen. Der große Unterſchied beider beſteht darin, daß die ſinnliche Seele im Thiere herrſcht, im Menſchen dagegen der Vernunft dient und dienen ſoll, alſo herabgeſetzt wird zu einem Organ des Geiſtes.*)

Bacon leugnet den Geiſt nicht, ſondern erklärt ihn für unbegreiflich und verweiſt den Begriff deſſelben aus dem Gebiete der Wiſſenſchaft in das der Religion, er macht zwiſchen ſinnlicher und vernünftiger Seele eine Kluft, die er nicht auszufüllen vermag. Der Geiſt wird bei ihm zu einer unerklärlichen, die Seele zu einer körperlichen Subſtanz, die ihren Sitz im Gehirn habe und nur unſichtbar ſei wegen der Feinheit ihres ätheriſchen Stoffs; der Geiſt wird auf Gott, die Seele auf den Körper zurückgeführt. So finden wir in Rückſicht auf das Verhältniß zwiſchen Geiſt und Körper (Gott und Welt) Bacon in einem ähnlichen Dualismus als Descartes. Aber die Wiſſen-

*) De augm. IV, 3. Op. p. 114—116.

ſchaft, die mit ihrem Erkenntnißbedürfniß überall auf die Einheit und den Zuſammenhang der Erſcheinungen ausgeht, widerſtrebt von Natur jeder endgültigen Trennung; daher ſind die Nachfolger Bacon's, je folgerichtiger ſie in der angebahnten Richtung fortſchreiten, um ſo eifriger beſtrebt, jene dualiſtiſche Vorſtellungsweiſe zu beſeitigen, das Unerklärliche für nichtig und den Geiſt mit der Seele zugleich für eine körperliche Subſtanz oder für einen körperlichen Vorgang zu erklären. In demſelben Maße als innerhalb der baconiſchen Richtung dem Dualismus widerſtrebt wird, wird dem Materialismus zugeſtrebt, und es konnte nicht fehlen, daß dieſer die letzte Conſequenz war. Aehnlich wie Spinoza zu Descartes verhalten ſich die Materialiſten des vorigen Jahrhunderts zu Bacon.

Man muß ſich das Zeitalter vergegenwärtigen, in dem die Magie ſo vielen philoſophiſchen Reiz und populäres Anſehen hatte, um es begreiflich zu finden, warum Bacon ſo oft und gern auf die magiſchen Dinge zu ſprechen kommt, immer bemüht, ſie auf richtige und natürliche Begriffe zurückzuführen und die abenteuerlichen Vorſtellungen zu beſeitigen. So will er auch bei Gelegenheit der menſchlichen Seele beiläufig von der Weiſſagung und Bezauberung (divinatio und fascinatio) handeln, von der natürlichen Weiſſagung im Unterſchiede von der wiſſenſchaftlichen, die aus natürlichen Urſachen künftige Dinge vorherſieht. Dieſe Art von Weiſſagung, die aus Einſicht vorherſieht, fällt mit der natürlichen Erkenntniß zuſammen, die andere Art unmittelbarer Divination iſt entweder Ahnung oder Erleuchtung, und Bacon urtheilt richtig, wenn er die ungewöhnlichen ekſtatiſchen Stimmungen der Seele mit krankhaften Zuſtänden des Körpers, wozu auch die Wirkungen der Askeſe zu rechnen ſind, in Zuſammenhang bringt. Die ſoge-

nannten magiſchen Mittel haben die Wirkſamkeit, die man ihnen zuſchreibt, nur durch unſere Imagination und den Glauben daran; ohne den Glauben an den Talisman giebt es keinen, und wie es ſich auch mit der Macht und Zauberkraft der Imagination verhalten möge, ſo iſt ſie hinfällig gegen das Gebot: „Du ſollſt im Schweiße deines Angeſichts dein Brod eſſen!“ Du ſollſt nicht zaubern, ſondern arbeiten!*)

Was aber näher die Kraftäußerungen der körperlichen oder ſinnlichen Seele betrifft, ſo beſtehen ſie in der willkürlichen Bewegung und der ſinnlichen Wahrnehmung, und hier bieten ſich der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung ungelöſte Aufgaben der wichtigſten Art. Noch iſt nicht erklärt, wie die willkürliche Bewegung zu Stande kommt, wie Wille und Einbildung die körperlichen Organe ſowohl bewegen als die Bewegung derſelben hemmen. Ebenſo iſt es, um die Natur der Empfindung zu erklären, von der größten Bedeutung, daß man die Wahrnehmung im allgemeinſten Sinne des Worts von der Empfindung oder ſinnlichen Wahrnehmung („perceptio“ und „sensus“) wohl unterſcheide. Jene kann ohne dieſe ſtattfinden. Ueberall, wo Körper auf einander einwirken und ſich verändern, ſich gegenſeitig anziehen oder abſtoßen, mechaniſch oder chemiſch, iſt Perception ohne Empfindung. Wenn der Magnet das Eiſen anzieht, die Flamme zum Naphtha ſpringt u. ſ. f., iſt eine wahrnehmende Thätigkeit im Spiel ohne Sinne. Auch in der thieriſchen Aſſimilation, in den vegetativen Lebensverrichtungen wird wahrgenommen, aber nicht gefühlt. Die Wahrnehmung oder Perception iſt allgegenwärtig.**)

*) De augm. IV, 3. Op. p. 116—118.

**) Ebend. IV, 3. Op. p. 118 flg. Ubique denique est perceptio.

Es handelt ſich hier nicht um eine Wortſtreitigkeit, ſondern um eine der wichtigſten Fragen, eine „res nobilissima“, wie Bacon ſagt. Wenn man das Verhältniß und den Unterſchied zwiſchen Wahrnehmen und Empfinden nicht einſieht und beide zuſammenfallen läßt, ſo iſt man zwei Irrthümern preisgegeben: entweder läßt man die Sinne ſo weit reichen als die Perception und beſeelt in phantaſtiſcher Weiſe, wie die Alten gethan haben, die ganze Körperwelt, oder man läßt die Perception nur da gelten, wo Sinne und ſinnliche Empfindungen auftreten, und dann bleiben die Vorgänge der unbeſeelten Natur räthſelhaft. Im erſten Fall giebt es keinen Unterſchied zwiſchen den unorganiſchen und organiſchen Körpern, im zweiten keinen Weg von jenen zu dieſen.

Zwölftes Kapitel.

Logik als Lehre vom richtigen Verstandesgebrauch.

I.

Logik im Allgemeinen.

1. Verstand, Wille, Phantasie.

Die menschlichen Geisteskräfte sind Verstand und Wille. Da der Ursprung dieser Vermögen sich der wissenschaftlichen Untersuchung entzieht, so richtet sich die Hauptfrage der Anthropologie auf deren Gegenstände und Gebrauch: die Wissenschaft vom richtigen Verstandesgebrauch ist die Logik, die vom richtigen Willensgebrauch die Ethik; jene lehrt den Weg zur Wahrheit, diese den zum Guten. Wenn beide Vermögen richtig gebraucht werden, so ist das Wahre mit dem Guten aufs engste verbunden. So soll es sein, aber der Fall ist in Wirklichkeit sehr selten, und die Männer der Wissenschaft müssen erröthen, daß sie in eigener Person häufig Beispiele des Gegentheils sind; während ihr Verstand dem Lichte der Wahrheit nachgeht, folgt ihr Wille den Verlockungen des Bösen, in ihrem Streben nach Erkenntniß gleichen sie Engeln, die emporschweben, in ihren Begierden Schlangen, die auf

der Erde kriechen. Dieſes Bild hat Macaulay von Bacon entlehnt, um es gegen ihn ſelbſt zu kehren.*)

Es giebt ein Vermögen, welches ſowohl den Verſtand als den Willen zu bewegen vermag, indem es jenem die Wahrheit, dieſem das Gute im Bilde erſcheinen läßt: dieſe Kraft mit dem Janusgeſicht iſt die Phantaſie. Sie wirkt in beiden Vermögen als gemeinſchaftliches Organ, ſie verhält ſich zur Vernunft nicht wie der Körper zur Seele, ſondern wie die Bürger zur Obrigkeit. Der Körper dient der Seele, die Bürger gehorchen der Obrigkeit, aber ſie können ſelbſt Obrigkeit werden; ſo kann auch die Phantaſie zur Herrſchaft kommen und unſere Vorſtellungen und Entſchlüſſe lenken, wie es in der Religion, in der Kunſt, in der Beredſamkeit wirklich geſchieht.**)

2. Werth und Eintheilung der Logik.

Wir handeln zunächſt von der Logik, die zu ihrem Gegenſtande hat, was in allen übrigen Wiſſenſchaften das wirkſame Organ bildet: die Verſtandsthätigkeit ſelbſt. Schon daraus erhellt, worin ſich dieſe Wiſſenſchaft von allen übrigen unterſcheidet: 1) ſie hat es mit einem Gegenſtande zu thun, der nicht unter die Erſcheinungen der Sinnenwelt gehört, in deren Gebiet die concreten und beſonderen Wiſſenſchaften ſich theilen, ſie iſt darum abſtracter als dieſe; 2) ihr Gegenſtand iſt als Organ in allen anderen Wiſſenſchaften enthalten und ihnen gemeinſam, daher iſt die Logik als die umfaſſende und allgemeine Wiſſenſchaft univerſeller als die übrigen; 3) ſie

*) De augm. Lib. V, 1. Op. p. 121. S. oben S. 37.
**) Ebend. V, 1. Op. p. 121.

unterſucht die Bedingung, die alle übrigen Wiſſenſchaften vorausſetzen, und durch welche ſie zu Stande kommen. So iſt die Logik in Rückſicht der anderen Wiſſenſchaften fundamental, ſie iſt Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften, Wiſſenſchaftslehre.

Ihre abſtracte Natur macht, daß nur wenige ſich mit ihr befreunden und die meiſten ſie widerwärtig finden; denn die weichlichen und faulen Köpfe können das trockene Licht nicht vertragen. Die concreten Wiſſenſchaften haben gleichſam mehr Fleiſch, und es geht mit der geiſtigen Nahrung, welche die Wiſſenſchaft bietet, wie mit der leiblichen: die meiſten Menſchen haben den Gaumen der Israeliten in der Wüſte, ſie verſchmähen das Manna und ſehnen ſich nach den Fleiſchtöpfen Aegyptens. Es giebt keine Wiſſenſchaft, keine Erfindung, keine Kunſt ohne richtigen Verſtandesgebrauch. Wegen dieſer ihrer fundamentalen Bedeutung iſt die Logik nicht eine Wiſſenſchaft oder Kunſt neben anderen, ſondern verhält ſich zu dieſen, wie die Hand zu den Werkzeugen, wie die Seele zu den Formen. Wie die Hand das Organ der Organe heißt, ſo darf die Logik die Kunſt der Künſte genannt werden. Indem ſie dem Verſtande zeigt, wie er ſeine Ziele ſetzen und erreichen ſoll, bringt ſie ihn zugleich in die richtige Bewegung; ſie ſtärkt den Verſtand, indem ſie ihn leitet; wie ja auch die Uebung im Pfeilſchießen nicht blos bewirkt, daß man beſſer zielt, ſondern auch den Bogen leichter ſpannt.*)

Wir können nur darſtellen und einleuchtend mittheilen, was wir in Wahrheit geiſtig beſitzen; wir beſitzen nur, was

*) De augm. V, 1. Op. p. 122. („At istud lumen siccum plurimorum mollia et madida ingenia offendit et torret.“ Ein ähnlicher Ausſpruch findet ſich bei Heraklit.)

wir erwerben und behalten. Die Kunſt des Darſtellens ſetzt daher die des Behaltens und Erwerbens voraus, der Geiſteserwerb aber beſteht darin, daß wir Unbekanntes entdecken, Geſuchtes finden, Gefundenes richtig verſtehen und beurtheilen. Demnach zerlegt ſich die Geſammtaufgabe der Logik in vier beſondere Aufgaben, deren jede zu ihrer Löſung eine eigene logiſche Kunſt fordert: die Kunſt der Erfindung (Entdeckung), Beurtheilung, Feſthaltung und Darſtellung (Mittheilung); die beiden erſten bilden die Logik im engeren Sinne, die dritte iſt die Gedächtnißkunſt (Mnemonik), die vierte die Rhetorik, das Wort im weiteſten Umfange genommen.*)

II.

Die logiſchen Künſte.

1. Erfindungskunſt.

Die Erfindungskunſt iſt ſo gut als nicht vorhanden. Es giebt Erfindungen, aber keine Kunſt des Erfindens, das Mittel fehlt, durch welches alle Erfindungen zu haben ſind, wie durch Geld alle möglichen werthvollen Dinge. Dieſer Mangel im Inventar der Menſchheit iſt als ob in dem Verzeichniß einer Hinterlaſſenſchaft alles Geld fehlt. Der menſchliche Geiſt hat kein Geld, kein zinstragendes Capital. Das iſt der größte aller Uebelſtände, der empfindlichſte aller Mängel, daher die Abhülfe in dieſem Punkte die nachdrücklichſte aller Forderungen. Hier iſt in der baconiſchen Encyklopädie die Stelle, wo das neue Organon einſetzt und Bacon ſelbſt die Hand ans Werk legt.*)

---

*) De augm. V, 1. Op. p. 122.

Suchet, so werdet ihr finden. Das Suchen ist experimentell, die Kunst des Suchens besteht in Versuchen, die auf Entdeckungen ausgehen, und nach den Zielen, die gesucht werden, unterscheiden sich die Arten der Versuche, der Wege, der Erfindungskunst selbst. Entweder man sucht neue Erfindungen, indem man die vorhandenen verändert und auf die mannigfaltigste Weise modificirt, oder man sucht neue Einsichten, indem man die Natur der Dinge ausforscht und ergründet; jene Versuche sind gewinnbringend, diese lichtbringend. Die Erfindungskunst der ersten Art ist industriell, die der zweiten experimentell im eigentlichen Sinn oder physikalisch. Die industrielle oder technische Erfindungskunst jagt auf allen möglichen Wegen nach neuen nützlichen Werken, die experimentelle oder physikalische Entdeckungskunst forscht nach den Ursachen und Gesetzen der Natur und fällt daher mit der wirklichen Naturwissenschaft zusammen, jene nennt Bacon „Jagd des Pan", diese „interpretatio naturae" und hier verweist er ausdrücklich auf das neue Organon, das die methodische Naturerklärung in Absicht auf die Erweiterung der menschlichen Einsicht und Herrschaft zu seiner Aufgabe gemacht. Die Jagd des Pan ließe sich mit der „silva silvarum" vergleichen, nur daß sie nicht auf den naturwissenschaftlichen Zweck eingeschränkt bleibt. Es wird gezeigt, auf welcherlei Arten gegebene Erfahrungen und Versuche durch Veränderung, Versetzung, Verlängerung, Umkehrung des Verfahrens u. s. f. sich modificiren, um neue praktische Ergebnisse und Erfindungen zu liefern. Das Machen und Fabriciren in Absicht auf den menschlichen Nutzen und Gewinn ist dabei die Hauptsache. Habe man z. B. Instrumente erfunden, um dem Gesichtssinn zu Hülfe zu kommen, so sei das Project nahegelegt, ähnliche Werkzeuge

für das Gehör herzuſtellen. Nachdem man gelernt, aus leinenen Stoffen Papier zu fabriciren, laſſe ſich daſſelbe mit anderen Stoffen, z. B. Seide verſuchen. Das Siegel zeige, wie eine Form in Wachs abgedrückt und vervielfältigt werde; ſetze man an die Stelle des Wachſes Papier, an die Stelle der Form die Buchſtaben und Schriftzeichen, ſo ſei das Motiv zur Erfindung der Buchdruckerkunſt gegeben. Die Erfahrung lehre, daß uns das Bild eines bekannten, aber nicht gegenwärtigen Objects an die Sache ſelbſt erinnere: darin liege ein Fingerzeig, wie man mit Bildern dem Gedächtniß zu Hülfe kommen und eine Art Gedächtnißkunſt erfinden könne.*)

2. Gedankenkunſt.

Die Kunſt richtig zu denken ſollte unter den logiſchen Künſten eigentlich die erſte ſein, und wenn Bacon ſie hier an zweiter Stelle behandelt, ſo hat er das Mittel dem Zwecke nachſetzen und dem Erfinden (Entdecken) als der Hauptaufgabe des menſchlichen Denkens den Vorrang laſſen wollen. Nur durfte er in der Reihenfolge der logiſchen Künſte die Stellung der erſten nicht ſo beſtimmen und gleichſam rechtfertigen, als ob das Erfinden (Entdecken) die Vorausſetzung des Urtheilens wäre. Erfinden und Denken verhalten ſich wie Zweck und Mittel, und die Erreichung des Zwecks iſt bedingt durch die richtige Anwendung des Mittels.

Der menſchliche Verſtand ſtrebt nach Gedankenverknüpfung und alles wiſſenſchaftliche Denken fordert eine Grundlegung, welche wie ein Atlas unſere Vorſtellungswelt trägt. Entweder beſteht dieſes Fundament in der richtigen Vorſtellung der er-

*) De augm. V, 2. Op. p. 122—132. S. oben S. 141—45.

fahrungsmäßigen Thatsachen, d. h. in Wahrnehmung und Beobachtung, oder in allgemeinen Grundsätzen, aus denen durch Mittelsätze alles Weitere folgt. In dem ersten Fall ist die Art der Beurtheilung und Beweisführung *inductiv*, im zweiten *syllogistisch*. Der Weg zur Erfindung ist die inductive Logik, welche die Aufgabe des neuen Organons ausmacht. Wir wissen bereits, in welchem Sinne Bacon eine neue Induction fordert und die gewöhnliche verwirft: weil sie die negativen Instanzen außer Acht läßt und sich mit ein paar gegebenen Fällen befriedigt. Hätte Samuel es ebenso gemacht, als er den Nachfolger Saul's suchte, so würde er nicht nach dem abwesenden David gefragt, sondern einen beliebigen von den eben vorhandenen Söhnen Isai's zum Könige gewählt haben.*)

Die syllogistische Beweisführung ist nicht entdeckend, sondern darstellend, sie geschieht direct oder indirect (durch die Unmöglichkeit des Gegentheils), sie ist richtig oder falsch. Die richtigen Beweise sind die Syllogismen im engeren Sinne, die falschen die Trugschlüsse (elenchi); die Lehre von den richtigen Beweisen ist die Analytik, die von den falschen die Widerlegung der Trugschlüsse. Nun bestehen die letzteren in falschen Begriffen und Sätzen oder in falschen Deutungen oder in Trugbildern. Daher ist die Widerlegung der Trugschlüsse eine dreifache, gerichtet gegen die Sophismata, gegen die „elenchi hermeniae" und gegen die Idole. Für die Widerlegung der Sophismen hat Aristoteles vortreffliche Regeln, Plato noch bessere Beispiele gegeben. Hier bleibt nichts zu wünschen übrig; die falschen Deutungen und Auslegungen

*) De augm. V, 2. Op. p. 124.

werden hauptsächlich dadurch verschuldet, daß man in dem Gebrauch der allgemeinsten Begriffe und der Worte nicht scharf und vorsichtig genug unterscheidet; die Widerlegung der Idole ist eine der wichtigsten Aufgaben, die erste zur Begründung einer neuen Philosophie: die Lösung derselben geschieht durch das neue Organon.

Die Natur der Beweise richtet sich nach der Art der Materien, politische Beweisführungen müssen anderer Art sein als mathematische, auf gewissen Gebieten gilt keine apodiktische Gewißheit, auf anderen gilt nur diese. Man muß diese in der Natur der Gegenstände begründeten Unterschiede wohl in Acht nehmen und sich demgemäß hüten, hier allzu strenge Beweise zu fordern, dort allzu leichte anzunehmen.*)

Es sind drei Punkte der Logik, die Bacon in der Encyklopädie unerörtert läßt, weil sie im neuen Organon ausgeführt sind: sie betreffen die Erklärung der Natur, die Methode der Induction, die Widerlegung der Idole. Ihre Reihenfolge ist im neuen Organon die umgekehrte, wie es dem natürlichen Gange der Aufgaben entspricht.

3. Gedächtnißkunst.

Das Vermögen Vorstellungen aufzubewahren und festzuhalten nennt Bacon Gedächtniß und fordert, daß die Gedächtnißmittel untersucht, gelehrt und diese Lehre zu einer förmlichen Kunst ausgebildet werde. Da nun die Vorstellungen entweder durch äußere Hülfsmittel oder ohne eine solche Beihülfe durch das bloße Gedächtniß festgehalten werden, welches die Objecte aus eigener Kraft wieder hervorbringt, in-

*) De augm. V, 4. Op. p. 136—142.

dem es dieſelben, wie man zu ſagen pflegt, auswendig weiß, ſo handelt Bacon zuerſt von jenen äußeren Hülfsmitteln (adminicula memoriae), dann von dem Gedächtniß ſelbſt. Erſt unter dieſen zweiten Geſichtspunkt fällt die eigentliche Gedächtnißkunſt.

Das Gedächtniß hat, ſowohl was den Umfang als die Genauigkeit des Behaltens angeht, ſein Maß. Daher ſind ihm äußere Hülfsmittel nothwendig, ſie beſtehen darin, daß die Objecte äußerlich gemerkt, fixirt, aufgezeichnet, niedergeſchrieben werden; je mannigfaltiger und complicirter die Menge der aufzubewahrenden Vorſtellungen iſt, um ſo wichtiger iſt es, daß man die Aufzeichnung in wohlgeordneter Weiſe einrichtet, die Gegenſtände überſichtlich zuſammenſtellt, tabellariſch aufführt, unter Gemeinplätze bringt. Natürlich richtet ſich die Art der Anordnung nach der Art der Objecte. Die Aufbewahrung durch die Schrift, ohne welche unſer Gedächtniß arm bliebe und z. B. jede wirkliche Geſchichtskunde unmöglich wäre, iſt weniger Memoria als Mnemoſyne.

Die eigentliche Gedächtnißkunſt, vermöge deren wir gehabte Vorſtellungen aus eigener Kraft (ohne jede äußere Beihülfe) uns wieder vergegenwärtigen und auswendig behalten, iſt eine Aufgabe logiſcher Induſtrie, die ſchon die Alten gekannt und bearbeitet haben. Man kann daraus eine ſehr brodloſe Kunſt machen, wenn es ſich nur darum handelt, eine große Reihe von Worten oder Zahlen, die vorgeſagt wird, auf der Stelle zu wiederholen. Mit ſolchen Dingen läßt ſich prahlen und flüchtiges Staunen erregen, aber nichts ausrichten. Das menſchliche Gedächtniß iſt kein Seil, um darauf zu tanzen. Bacon unterſcheidet hier zwei Arten der Gedächtnißmittel: die eine, wodurch wir Vorſtellungen, die uns entfallen ſind,

ſuchen und finden, die andere, wodurch wir Vorſtellungen in unſerem Gedächtniß ſo befeſtigen, daß ſie augenblicklich zur Hand ſind. Wir können nichts ſuchen, ohne eine gewiſſe Vorkenntniß deſſelben zu haben, und wir befeſtigen unſere Vorſtellungen am beſten, indem wir ſie vermöge der Phantaſie in Bilder verwandeln, denn das Bild, wie ſchon oben erwähnt wurde*), erinnert uns ſogleich an die bekannte Sache. Iſt die letztere eine abſtracte Vorſtellung, ſo iſt ihr Abbild ſymboliſch. Daher nennt Bacon die erſte Art der mnemoniſchen Mittel Vorbegriff (praenotio), die zweite Sinnbild (emblema). Wir werden in dem weiten Gedächtnißfelde ein Object leichter finden, wenn wir das Gebiet, in dem die Vorſtellung liegt, vermöge des Vorbegriffs mehr und mehr einengen, bis wir den geſuchten Punkt haben; dazu helfen gewiſſe Eintheilungsſchemata, gleichſam Verſtandes- und Gedächtnißfächer, das Auffinden verborgener Vorſtellungen gleicht darin dem Auffinden äußerer Dinge, es iſt ſchwer eine Sache ſuchen, wenn man in der Welt nicht weiß, wo ſie ſein mag, wogegen ſie leicht geſucht und gefunden wird, wenn man weiß, ſie kann nur in dieſem Zimmer, dieſem Schrank, dieſem Fache u. ſ. f. ſein. Wir behalten Worte und Sprüche eher in gebundener als in ungebundener Rede, weil dort der Reim oder das Metrum die Pränotion giebt, die das Gedächtniß ſchnell orientirt.

Sollen abſtracte Vorſtellungen in beſtimmter Ordnung dem Gedächtniß eingeprägt werden, ſo iſt das Emblem oder Sinnbild das hülfreiche mnemoniſche Mittel. Bei dem Beiſpiele, welches Bacon giebt, hat ihm offenbar der nächſte unter

*) S. oben S. 221 flg. S. 360.

ſeinen Händen befindliche Fall vorgeſchwebt; er braucht als Beiſpiel die Begriffe: Erfindung, Ordnung, Vortrag, Handlung (es ſind die Gegenſtände der Logik und Ethik, die drei erſten ſind die uns bekannten Theile und Aufgaben der Logik). Man wird dieſe Begriffe leicht behalten, wenn man z. B. die Erfindung unter dem Bilde eines Jägers, die Ordnung unter dem eines Apothekers, der ſeine Büchſen zurechtſtellt, den Vortrag unter dem eines Predigers auf der Kanzel, die Handlung endlich unter dem Bilde eines Schauſpielers auf der Bühne vorſtellt. [Bacon hat das Beiſpiel nicht weiter ausgeführt und in einem mnemoniſchen Hauptpunkt unvollſtändig gelaſſen. Es iſt nicht genug, daß man Bilder ſtatt der Begriffe hat, man muß die Bilder, damit ſie zuſammenhalten, auch verketten in einer Weiſe, die der Ordnung und Reihenfolge der Begriffe entſpricht. In dem gegebenen Fall müßte man ſich etwa vorſtellen, daß der Jäger ſeinen Freund den Apotheker Sonntags beſucht und beide zuſammen erſt in die Kirche, dann ins Theater gehen. Von dieſen Bildern lieſt das Gedächtniß ohne Mühe die Begriffe: Erfindung, Ordnung, Vortrag, Handlung ab und behält ſo die baconiſche Eintheilung der Philoſophie.]*)

4. Darſtellungskunſt.

a. Charakteriſtik.

Hier hat Bacon den ganzen Umfang der Bedingungen und Mittel vor ſich, durch welche Vorſtellungen mitgetheilt werden, es geſchieht auf zwei Arten: entweder ohne Vermittlung der Worte oder durch dieſelbe.

Die Mittheilung ohne Worte beſteht in Zeichen, die unmittelbar die Sache oder Vorſtellung ſelbſt ausdrücken, ent-

*) De augm. V, 5. Op. p. 142—44.

weder bildlich oder nicht bildlich. Das bildliche Zeichen ist ein Gleichniß der Sache, es hat mit dieser ein tertium comparationis, während das bildlose Zeichen mit der Sache gar nichts gemein hat. Bacon nennt die erste Art Hieroglyphen, die zweite Charaktere, und zwar (im Unterschiede von den Buchstabenzeichen, welche Laute ausdrücken) Realcharaktere (characteres reales). Wenn ich durch gewisse Striche, so oder so verbunden oder gestellt, unmittelbar Vorstellungen ausdrücke, so sind solche Zeichen erstens bildlos, denn sie schließen jede bildliche Vergleichung mit dem Object aus, zweitens real, denn sie bezeichnen nicht Worte sondern Sachen. Ließen sich Zeichen dieser Art erfinden und im literarischen Weltverkehr allgemein gültig machen, so könnten die verschiedensten Völker gegenseitig ihre Gedanken austauschen, ohne ihre Sprachen zu verstehen. Das wäre die kosmopolitische Erfindung einer Universalcharakteristik oder Pasigraphie, auf welche Bacon an dieser Stelle hinweist, und die unser Leibniz zu einer seiner Lebensaufgaben machte, die er unabläſſig verfolgte. Gebehrden als Ausdruck von Vorstellungen sind lebendige Hieroglyphen. Als Periander gefragt wurde, was ein Tyrann thun müsse, um seine Herrschaft zu erhalten, sagte er nichts, sondern ging im Garten umher und schlug den Blumen die Köpfe ab. Er antwortete mit einem Gleichniß ohne Worte.*)

b. Grammatik.

Die Mittheilung durch Worte ist die Rede und deren sichtbares Zeichen die Schrift; die Darstellung durch Sprechen und Schreiben bildet den eigentlichen Gegenstand und die Auf-

*) De augm. VI, 1. Op. p. 143—46. (Diogenes läßt den Thrasybulos von Milet das obige Gleichniß spielen).

gabe der Rhetorik als einer logiſchen Kunſt. Bacon zerlegt ſeine Unterſuchung in drei Fragen: die erſte betrifft die Sprachbildung, die Sprache als Organ oder Werkzeug, die zweite den Gebrauch dieſes Werkzeugs in Abſicht auf die Darſtellung beſtimmter Objecte, alſo die Methode der Darſtellung oder die Sprache als Kunſt, die dritte geht auf die Wirkungen, welche durch dieſe Kunſt hervorgebracht ſein wollen, und auf die Art und Weiſe, wie ſie erreicht werden. Die erſte Frage gehört der Grammatik, die zweite, welche hier die Hauptſache iſt, der Rhetorik im engeren Sinne, die dritte hat es mit der Beredſamkeit als einem Mittel der Ueberredung d. h. mit der Wirkung auf die Zuhörer zu thun. Die Grammatik beſchäftigt ſich mit dem Bau und der Conſtruction der Sprache, die Rhetorik mit der Methode oder Anwendung auf die darzuſtellenden Objecte, die Beredſamkeit mit der Wirkung auf die zu erregenden Gemüther.*)

Das Element der Sprache iſt der Laut. Wie die Laute durch die Stimmorgane erzeugt werden, iſt eine Frage der Phyſiologie, welche die Grammatik vorausſetzt; die Lehre vom Wohllaut, Accent, Sylbenmaß u. ſ. f. gehört in die Proſodie, welche der Poetik zur Grundlage dient, das Gebiet der eigentlichen Grammatik ſind die Sprachformen. Hier unterſcheidet Bacon die Grammatik im literariſchen und philoſophiſchen Sinne: die erſte dient zur Erlernung einer gegebenen Sprache, die andere zur Einſicht in die Entſtehung und Entwicklung der Sprachen. Da dieſe Einſicht nur durch Sprachvergleichung gewonnen werden kann, ſo läßt Bacon die philoſophiſche

*) Bacon unterſcheidet dieſe drei Theile der ars traditiva ſo: 1) de organo sermonis, 2) de methodo sermonis, 3) de illustratione sermonis.

Grammatik mit der vergleichenden Sprachkunde zuſammenfallen. Sie allein gilt ihm als der Weg zu ächter Sprachwiſſenſchaft; er formulirt ſchon die Aufgabe, deren ernſthafte und weittragende Löſung erſt zwei Jahrhunderte nach ihm begonnen wurde, und es iſt keineswegs der Zufall eines glücklichen Vorblicks, daß Bacon dieſe Aufgabe ſah, ſondern unter dem Geſichtspunkte, der ſeine ganze Lehre charakteriſirt und überall auf die methodiſche Vergleichung der vielen verſchiedenartigen Fälle dringt, mußte er die Aufgabe der Sprachvergleichung entdecken und fordern, er konnte einer philoſophiſchen Grammatik kein anderes als dieſes Ziel ſetzen; wir dürfen hinzufügen, daß ihm auch die Tragweite einer ſolchen Wiſſenſchaft und die Aufſchlüſſe, die von ihr zu erwarten ſeien, im voraus einleuchteten. Er ſah, wie von hier aus das Dunkel vorgeſchichtlicher Zuſtände ſich einigermaßen erhellen, wie an der Hand dieſer Unterſuchungen eine Art Völkerpſychologie ſich ausbilden, wie aus der Sprachvergleichung ſich werde erklären laſſen, warum die alten Sprachen einen weit größeren Reichthum an Formen und Flexionen entwickelt hätten als die modernen u. a. m.*)

Die Elemente der Schriftſprache ſind die Buchſtaben, das Alphabet. Es iſt ſchon recht, daß man die Worte ſchreibt wie man ſie ſpricht, da aber die Schreibart bei der Dauer der Schriftwerke füglich dieſelbe bleibt, während die Ausſprache mit den Zeiten ſich ändert, ſo entſteht eine natürliche Differenz beider, die man nicht ausrotten kann durch künſtliches Gleichmachen und plötzliche Umwandlungen der Orthographie. Bacon hatte als nächſtes und ſtärkſtes Beiſpiel einer ſolchen Differenz

*) De augm. VI, 1. Op. p. 146 flg.

die eigene Volksſprache vor ſich, und man hätte ſeine Bemerkung beherzigen ſollen, als im vorigen Jahrhundert in der engliſchen Literatur der Plan aufkam, eine neue, der Ausſprache gemäße Schreibart einzuführen.*)

Das Alphabet, ſelbſt eine der größten und fruchtbarſten Erfindungen, enthält Stoff und Aufgabe zu weiteren Erfindungen. Da die alphabetiſchen Charaktere die Elementarlaute bezeichnen, ſo müſſen ſie, um Worte und Sätze auszudrücken, erſt einzeln zuſammengefügt werden, weshalb das Schreiben weit langſamer vor ſich geht, als das Sprechen. Könnte man Charaktere erfinden, die ſtatt der Laute ſogleich Worte und ganze Wortgefüge bezeichnen, ſo würde ſich auf dieſe Weiſe viel Zeit ſparen und ebenſo geſchwind ſchreiben als ſprechen laſſen. Hier iſt das Motiv zur Erfindung der ſtenographiſchen Kunſt. Die gewöhnliche alphabetiſche Geltung der Lautzeichen kennt jeder, der leſen und ſchreiben kann. Da es nun mancherlei ſchriftliche Aufzeichnungen und Mittheilungen giebt, die nicht für jedermann, ſondern nur für einen oder wenige beſtimmt ſind, ſo muß man außer dem Vulgaralphabete noch „verborgene oder private Alphabete“ haben, die nur Eingeweihte verſtehen. Das eſoteriſche Lautzeichen iſt die Chiffre (ciphra). Hier berührt Bacon die Kunſt des Chiffrirens und Dechiffrirens und verlangt, daß die dazu erforderlichen Zeichen für den Schreibenden ſo leicht und bequem, für den Uneingeweihten ſo unverſtändlich und zugleich ſo unverdächtig als möglich ſeien. Dieſe Aufgabe ſei am glücklichſten gelöſt, wenn man daſſelbe Alphabet zugleich exoteriſch und eſoteriſch brauche, ſodaß derſelbe Brief zugleich einen Sinn habe für jeder-

*) De augm. VI, 1. Op. p. 148.

mann und einen verborgenen nur für die Eingeweihten (eine Erfindung gleichsam palimpsestisch zu schreiben). Das Vulgaralphabet enthalte den Stoff zu einer beliebigen Menge esoterischer Alphabete; man nehme zwei Lautzeichen, z. B. a und b, und bilde aus ihnen eine Complexion von fünf Stellen, so erhält man 32 Combinationen, von denen 24 statt der gewöhnlichen Buchstaben gesetzt werden, auf diese Weise entsteht aus zwei beliebigen Lautzeichen ein chiffrirtes Alphabet.*)

c. Rhetorik.

Der zweite Hauptpunkt betrifft die Methode des Vortrags, die durch den Zweck des letzteren und die Natur der darzustellenden Objecte bestimmt wird. Man kann nicht alle Materien über denselben Leisten schlagen und nach einem vorräthigen Schema behandeln, daher die vorschriftsmäßigen Dispositionen, die dichotomischen Eintheilungen oder gar die sogenannte lullische Kunst für die Rhetorik völlig unbrauchbar und leer sind. Eine andere Art des Vortrags gehört sich für Anfänger, eine andere für Unterrichtete, welche die Wissenschaft fortbilden sollen. Ob die Darstellung weitläufig erklärend oder kurz und gedrängt, ob sie aphoristisch oder methodisch, behauptend oder fragend verfahren soll, richtet sich nach der jedesmaligen Aufgabe. Mit vorräthigen Regeln ist hier nichts auszurichten, und es ist thöricht, die Darstellung für alle Fälle an solche Richtschnuren binden zu wollen. Sie soll zweckmäßig eingerichtet werden, in jedem Fall die Mittel anwenden, die den gegebenen Zweck erreichen, d. h. kurzgesagt sie soll klug

*) De augm. VI, 1. Op. p. 148—51. Wenn Bacon „ciphrae verborum" fordert und als erste Bedingung verlangt „ut sint expeditae, non nimis operosae ad scribendum", so ist darin die Aufgabe zur Erfindung der stenographischen Kunst angelegt.

ſein. Daher nennt Bacon dieſen zweiten Hauptpunkt auch „die Klugheit des Vortrags“.*)

d. Beredſamkeit.

Nun ſoll die Redekunſt nicht blos den Verſtand unterweiſen und überzeugen, ſondern das Gemüth der Zuhörer beherrſchen und ihrem Willen Impulſe geben; ſie ſoll Wahrheiten nicht blos lehren, ſondern durch die Wendung und den Schein, den ſie ihnen für die Einbildungskraft zu geben weiß, in Motive des Handelns verwandeln und auf die Willensrichtung ſowohl der Einzelnen als der Maſſen einwirken. Gerade darin liegt die Macht des Redners, der Triumph der Beredſamkeit. Mit Recht hat deshalb Ariſtoteles die Rhetorik zwiſchen die Dialektik auf der einen und die Ethik und Politik auf der andern Seite geſtellt. Gegenwärtige Eindrücke ſind immer mächtiger als vergangene und künftige. Darum muß der Redner, was er ſchildert, ſo lebhaft darſtellen, daß es mit der Macht des gegenwärtigen Eindrucks die Gemüther ergreift, er muß die Kunſt beſitzen, alle Vorſtellungen, die er ausprägt, leicht und gewaltig in die Phantaſie der Zuhörer eindringen zu laſſen. Wenn man die Tugend ſehen könnte, ſagt Plato, ſo würde alle Welt ſie lieben. In dieſem Sinne und in dieſer Abſicht ſoll der Redner die Tugend malen können. Das iſt es, was Bacon „die Illuſtration der Rede“ nennt und woraus er eine beſondere Aufgabe der Rhetorik macht. Hier handelt es ſich blos um die vernunftgemäße Einwirkung auf die Phantaſie der Zuhörer, die ſo mannigfaltig geſtimmt iſt, als deren Gemüthsart. Auf dieſe Stimmung muß ſich der

*) De augm. VI, 2. Op. p. 151—56 (scientia methodi= prudentia traditivae).

Redner verſtehen, er muß in den Wäldern ein Orpheus, unter den Delphinen ein Arion ſein können.*)

Es giebt eine Menge populärer Vorſtellungen ſehr wirkſamer und beweglicher Art, die der Redner ganz in ſeiner Gewalt haben und gleichſam ſpielen muß, wie ein Virtuoſe ſein Inſtrument. Er muß daher in der Behandlung ſolcher Vorſtellungen geübt ſein und auf dieſem Gebiet einen Vorrath gleichſam von Bravourſtücken beſitzen, die ihm augenblicklich, wo er ſie braucht, zur Hand ſind. Bacon bezeichnet deshalb dieſen Theil der rhetoriſchen Kunſt als „ars promptuaria" und behandelt ihn anhangsweiſe in Beiſpielen. Ich glaube, daß aus dieſem Bedürfniß in ihm ſelbſt die Eſſays entſtanden ſind, ſie liegen dicht neben ſeinen Parlamentsreden, ſie ſind aus dem rhetoriſchen Gebrauch und in Abſicht auf denſelben hervorgegangen, und aus einem Theil jener Eſſays hat er die Beiſpiele geſchöpft, die er hier in ſein encyklopädiſches Werk aufgenommen. Er giebt zwei verſchiedene Arten ſolcher Beiſpiele und ſagt ſelbſt, daß beide aus einem Vorrath entlehnt ſind, den er in ſeiner Jugend geſammelt und von dem er noch viel in Bereitſchaft habe. Ich weiß keine Stelle, die ſo viel Licht über den Urſprung ſeiner Eſſays verbreitet als dieſe. **)

Unter die populärſten Vorſtellungen, die in der öffentlichen Schätzung eine ſehr große und zugleich ſehr ſchwankende und wetterwendiſche Rolle ſpielen, gehören offenbar die des Guten und ſeines Gegentheils. Ueber dieſe Werthe, die durch die Einbildung einen ſo mächtigen Einfluß auf die Urtheile und

---

*) De augm. VI, 3. Op. p. 156—58.
**) Ebend. VI, 3. Op. p. 168.

Affecte der Menge ausüben, ſind die Leute in allerhand Täuſchungen befangen, die ſich aus Scheingründen ebenſo leicht beweiſen als aus guten Gründen zerſtören laſſen. Es iſt für den Redner nothwendig, daß er die Sophiſtik, die auf dem Gebiete jener Vorſtellungen herrſcht, völlig durchſchaut und bemeiſtert, daß er ſich auf die Farben verſteht, womit man das Gute und Böſe ausmalt, daher wird es ihm ſehr dienlich ſein, wenn er in ſeinem Vorrath die „Farben des Guten und Böſen" beſitzt: unter dieſem Namen hatte Bacon ſchon der erſten Ausgabe ſeiner Eſſays eine Reihe ſolcher Betrachtungen mitgegeben, deren jede in gedrängter und ſcharfer Faſſung, ganz dem rhetoriſchen Zwecke gemäß, ein Sophisma und deſſen Widerlegung enthielt; er wiederholt ſie hier als „exempla colorum boni et mali". Gut iſt, was die Leute loben, ſchlecht, was ſie tadeln: ſo lautet der erſte Satz, deſſen Geltung ſo weit reicht als die abhängige und beſtechliche Einbildung der Menſchen. Die Widerlegung zeigt, aus welcher trüben Quelle dieſe Schätzung herrührt, aus der öffentlichen Meinung, die bald aus Unwiſſenheit täuſcht bald aus Abſicht, wie der Kaufmann, der ſeine Waare lobt.*)

Das zweite Beiſpiel ſind die ſogenannten „Antitheſen", deren Bacon aus einem weit reicheren Vorrath an dieſer Stelle 47 anführt. Das Thema ſind populäre Begriffe, die fortwährend im Munde der Leute umlaufen und darum in der Gewalt des Redners ſein müſſen. Jeder dieſer Begriffe hat ſeinen Werth und Unwerth, ſein Für und Wider; es iſt nun Bacon's Aufgabe, in jedem dieſer Fälle das Für und Wider dicht neben einander zu ſtellen, in der prägnanteſten Faſſung,

*) De augm. VI, 3. Op. p. 163—68. Vgl. oben Buch I. Cap. VIII. S. 118.

ſodaß man den Eindruck erhält, als ob entgegengeſetzte Pole aufeinander ſtoßen; jede ſeiner Wendungen iſt leicht, ſpielend, pointirt und dabei ſo gedankenvoll und menſchenkundig, daß man dieſe Antitheſen mit äſthetiſchem Vergnügen lieſt und ſich an der Gabe ächten Witzes, die Bacon zu Gebote ſtand, ergötzt. Die Themata, die zum größten Theil unter die allgemeinen Gegenſätze von Gut und Uebel fallen, betreffen äußere Güter, wie Adel, Wohlgeſtalt, Jugend, Geſundheit, Familie, Reichthum, Ehre, öffentliches Anſehen, Herrſchaft, Glück, oder Untugenden, wie Aberglaube, Stolz, Undankbarkeit, Neid, Unkeuſchheit, Grauſamkeit u. ſ. f., oder Tugenden, wie Gerechtigkeit, Tapferkeit, Enthaltſamkeit, Beſtändigkeit, Großmuth, Wiſſenſchaft, Gelehrſamkeit, Kühnheit, Liebe, Freundſchaft u. ſ. f. Läßt ſich für und wider den Reichthum etwas Beſſeres ſagen als die paar Worte: „Reichthum iſt eine gute Dienerin und die ſchlimmſte Herrſchaft?“ Für die äußeren Ehren: „in ihrem Lichte werden ſowohl die Tugenden als die Laſter deutlicher geſehen, darum rufen ſie jene hervor und zähmen dieſe“. Dagegen: „die ſie genießen, müſſen die Meinung des Pöbels borgen, um ſich für glücklich zu halten“. „Wie ſich Verſtand und Glück verketten“, ſagt Goethe, „das fällt dem Thoren niemals ein.“ Bacon ſagt vom Glück: „es iſt wie eine Milchſtraße, ein Haufen verborgener Tugenden, die man nicht kennt.“ Ueber den Unwerth des Stolzes iſt leicht zu reden, über den Werth deſſelben findet ſich bei Bacon ein wahrhaft tiefſinniger Ausſpruch: „wenn der Stolz von der Verachtung Anderer zur Selbſtverachtung emporſteigt, ſo entſteht aus ihm unmittelbar die Weisheit“. Um die Undankbarkeit zu erklären, ſagt Bacon: „ſie folgt aus der Einſicht in die Urſache der Wohlthat“; um ſie zu verwerfen: „ſie

wird nicht durch Strafen gezüchtigt, ſondern iſt den Furien zu überlaſſen". Zum Lobe der Tapferkeit ſpricht er wie ein Stoiker: „nichts iſt fürchterlicher als die Furcht", „die übrigen Tugenden befreien uns von der Herrſchaft der Laſter, die Tapferkeit allein von der des Schickſals". Gegen die Tapferkeit ſpricht er wie Fallſtaff. Das Lob der Beſtändigkeit heißt: „ſie erträgt Widerwärtigkeiten vortrefflich", der Tadel: „ſie verurſacht welche". Dem Schweigſamen muß man ſagen: „wenn du klug biſt, ſo biſt du thöricht; wenn du thöricht biſt, ſo biſt du klug". Die Schweigſamkeit loben, heißt die Geſprächigkeit tadeln und umgekehrt. Ein einziges inhaltſchweres Wort hat er gegen die Großmuth zu ſagen: „ſie iſt eine poetiſche Tugend!"*) Es ſind der Beiſpiele genug. Man wird ſowohl in den Themata als in der Behandlung die Aehnlichkeit mit Bacon's Eſſays leicht erkennen.

Als allgemeinen Anhang zur Darſtellungskunſt giebt Bacon einige Bemerkungen über Kritik und Pädagogik. Die Aufgabe der Kritik iſt die Herausgabe und Beurtheilung der leſenswürdigen Schriftſteller; die Herausgabe beſteht in der Herſtellung und Erklärung des Textes. In der Pädagogik verweiſt Bacon, was manche befremden wird, als Vorbild auf die Schulen der Jeſuiten, die es verſtanden haben, den Unterricht in großen Anſtalten zu organiſiren; das Collegium (institutio collegiata) ſei beſſer als die Erziehung in der Familie und als der Unterricht in der gewöhnlichen Schule, denn das Zuſammenleben der jungen Leute unter ſich wecke die Nacheiferung und der beſtändige Verkehr mit den Lehrern die Beſcheidenheit; aus Rückſicht auf die verſchiedenen Bega-

*) De augm. VI, 3. Op. p. 167—182.

bungen müſſe der Unterricht gründlich und langſam fortſchreiten und dürfe nicht treibhausartig werden; bei der genauen Kenntniß der Zöglinge könne ſich im Einzelnen die Erziehung nach den Anlagen richten und dadurch der Natur der Individualitäten gerecht werden. Mit ganz beſonderer Anerkennung hebt Bacon hervor, daß die Jeſuiten eine Kunſt, die als Gewerbe übelberufen, als Uebung vortrefflich ſei, die Schauſpielkunſt (actio theatralis) in ihren Schulen pädagogiſch zu verwerthen und dadurch eine Ausbildung der körperlichen Beredſamkeit, der Ausſprache, des Gedächtniſſes u. ſ. f. zu erzielen wiſſen, welche die gewöhnliche Erziehung zum Nachtheile der Zöglinge ganz vernachläſſigt. *)

*) De augm. VI, 3. Op. p. 183—84.

Dreizehntes Kapitel.

Sittenlehre.

I.

Aufgabe der Sittenlehre.

Die Ethik ist der Logik nebengeordnet. Wie diese den richtigen Verstandesgebrauch, so soll jene den richtigen Willensgebrauch lehren und hat darum zwei in ihrer Aufgabe enthaltene Fragen zu lösen: worin besteht das Willensobject oder der zu erreichende Zweck? Wie wird er erreicht, auf welchem Wege und durch welche Mittel? Die erste Frage betrifft das Gute, gleichsam das Musterbild (exemplar), welches der Wille zu verwirklichen hat, die zweite die dazu nöthige Ausbildung des Willens, die sittliche Geistescultur, die Behandlung und gleichsam Bewirthschaftung des psychischen Bodens, auf dem das Gute wachsen und gedeihen soll: darum nennt Bacon diesen zweiten Theil seiner Sittenlehre „georgica animi". Es ist weit leichter, sittliche Ideale und Musterbilder aufstellen als sie verwirklichen und aus der menschlichen Natur hervorgehen lassen; die bisherige Ethik hat sich die Sache leicht gemacht und weit mehr in der Lehre von den sittlichen Mustern als in der von der sittlichen Bildung geleistet, sie hat kalligraphische Vorschriften gezeigt, aber nicht gelehrt, wie man

zum Schreiben die Feder führt, sie hat Aeneiden gedichtet, aber die Georgica fehlen, und so hat die frühere Philosophie vielmehr eine rhetorische als eine natürliche Sittenlehre ausgebildet. Hier ist der Hauptmangel. Die bisherige Sittenlehre ist unpraktisch. Die Sittenlehre praktisch zu machen, ist die Aufgabe, deren Lösung Bacon vermißt, und daher die Forderung, die er stellt.*) Freilich wird diese praktische Sittenlehre bei weitem nicht so glänzend und erhaben aussehen, als die früheren Moralsysteme mit ihren hochfliegenden Betrachtungen über das höchste Gut und die höchste Glückseligkeit, aber sie wird um so viel nützlicher und dem menschlichen Leben näher sein als diese. Denn sie will sich auf die Materien des menschlichen Handelns selbst einlassen und diese mit demselben Interesse durchdringen als die Physik die Stoffe der Körper. Er wolle hier nicht seinen Witz leuchten lassen, sagt Bacon, sondern nur das Wohl der Menschheit im Auge haben; man müsse das Erhabene mit dem Nützlichen verbinden, wie Virgil neben den Thaten des Aeneas auch die Lehren des Ackerbaus beschrieben; die rechte Sittenlehre müsse mit Demosthenes sagen können: „Wenn ihr thut, was ich euch rathe, so werdet ihr nicht blos mich den Redner loben, sondern euch selbst, denn euer Zustand wird sich bald zum Bessern wenden."

II.

Die Lehre vom Guten.

1. Grade des Guten.

Was nun zunächst die Lehre vom Guten betrifft, so ist wohl zu unterscheiden, in welchem Sinne der Begriff gelten

*) De augm. VII, 1. Op. p. 186.

ſoll, ob einfach oder vergleichungsweiſe (bonum simplex und bonum comparationis), ob es ſich um die Arten oder Grade des Guten handelt? Die Alten haben dieſe Arten auseinandergeſetzt, und darin beſtand ihre ethiſche Hauptleiſtung; ſie haben ſich mit der Frage nach dem höchſten Gut außerordentlich viel beſchäftigt, und darin beſtand in ihrer Ethik der Hauptſtreit. Dieſem Streit hat das Chriſtenthum ein Ende gemacht, es hat das höchſte Gut aus dem Dieſſeits ins Jenſeits, aus der Philoſophie in die Religion verwieſen, wir haben in dieſer Rückſicht nur zu glauben und zu hoffen; das Gute, womit die philoſophiſche Sittenlehre ſich beſchäftigt, iſt eingeſchränkt auf das dieſſeitige Leben und darf keine höhere Geltung beanſpruchen als die relative menſchlicher Werke.*)

2. Arten des Guten.

Das Gute in Rückſicht auf das irdiſche Menſchenleben zerfällt in zwei Arten, von deren richtiger Unterſcheidung ſowohl die Löſung ſtreitiger Fragen als die Grundrichtung der Sittenlehre abhängt. Da alles Gute relativ iſt, ſo muß man den Maßſtab kennen, nach welchem, und das Lebensgebiet, für welches die Beſtimmung deſſelben gilt: ob es gilt blos für den Einzelnen oder für die menſchliche Gemeinſchaft. Das Gute im relativen Sinn iſt das Nützliche; die beiden Arten ſind das Einzelwohl und das Geſammtwohl (bonum individuale oder suitatis und bonum communionis). Das Einzelwohl geht auf den individuellen Genuß, das Geſammtwohl auf die ſociale Pflicht. Nach der Werthſchätzung dieſer beiden Arten, je nachdem ſie ausfällt, richtet ſich die

*) De augm. VII, 1. Op. p. 187.

Unterordnung der einen unter die andere, und von hier aus entscheidet sich der Charakter der Ethik. Da die Bestimmung des Guten mit dem Lebenszweck zusammenfällt, der selbst aus den Bedürfnissen und dem Umfange der verschiedenen Lebensgebiete hervorgeht, so giebt uns jene Artunterscheidung zugleich die Einsicht in die Wurzeln oder Quellen des Guten: ob es aus dem Einzelinteresse oder aus gemeinnützigen Interessen entspringt, ob es im letzten Grunde egoistisch motivirt ist oder nicht. Daß die bisherige Sittenlehre in diese Triebfedern des Guten und Bösen nicht gründlich genug eingedrungen sei, rügt Bacon als einen ihrer Grundfehler.*)

Die Natur selbst zeigt den richtigen Weg, denn sie geht überall auf die Erhaltung der Gattung und des Ganzen, die christliche Religion lehrt ihn, denn sie fordert die Hingebung und Aufopferung des Einzelnen für die Zwecke der Menschheit; die Alten dagegen haben in ihrer Sittenlehre denselben gründlich verfehlt, denn in ihren Streitigkeiten über das höchste Gut fragen sie nicht: was ist besser und werthvoller, der individuelle Genuß oder die sociale Pflicht? sondern: welcher individuelle Genuß ist der größte? Welche Art der persönlichen Selbstbefriedigung ist die vollkommenste? Dahin war in allen jenen Streitfragen über die menschliche Glückseligkeit, die zwischen Sokrates und den Sophisten, den Cynikern und Cyrenaikern, den Stoikern und Epikuräern, den Dogmatikern und Skeptikern geführt wurden, der Compaß ihrer Ethik gerichtet: was besser sei, ob das theoretische oder praktische Leben, Tugend oder Glückseligkeit, die Glückseligkeit der Gemüthsruhe oder der bewegten Sinneslust u. s. f.? Und am Ende kamen sie

*) De augm. VII, 1. Op. p. 187 flg.

alle darin überein, daß je isolirter das Individuum sei, je unabhängiger und abgesonderter von der Welt, je weniger in deren Getriebe verflochten, um so wohler müsse es sich fühlen. Das war der Punkt, auf den sie alle zielten. Nur deshalb wurde das theoretische Leben höher geschätzt als das praktische, denn die Philosophie, wie einer der ersten Philosophen zu einem Könige sagte, verhalte sich zur Welt, wie die Zuschauer zu den olympischen Spielen. Es ist genußreicher und bequemer die Wettkämpfe zu betrachten als selbst daran theilzunehmen. Je mehr man sich von der Welt absondert und außer Berührung mit ihr hält, um so besorgter, zarter, empfindlicher wird das Gefühl für die eigene Würde, mit einem so dünnhäutigen Ehrgefühl, das sich überall ritzt, läßt sich in der wirklichen Welt nichts ausrichten, während die sittliche Tüchtigkeit abhärtet und eine Art militärischer Ehre sowohl fordert als ausbildet, die dichter und fester gewebt ist.*)

In der Ethik überhaupt hebt Bacon die praktische Seite hervor, die Lehre von der Charakterbildung; in der Lehre vom Guten insbesondere läßt er den Begriff der socialen Pflicht als den wichtigsten erscheinen. Eine solche Hervorhebung bedeutet bei Bacon allemal eine nothwendige, bisher ungelöste Aufgabe.

3. Das Einzelwohl.

Das Einzelwohl umfaßt die persönlichen (vom Gemeinwohl unabhängigen) Lebenszwecke, die Befriedigung der indi-

---

*) „ — e *tela crassiore* minimeque tam tenui, ut quidvis illud vellicare et lacerare possit." De augm. VII, 1. Op. p. 190.

viduellen Bedürfniſſe und Begierden. Nun begehrt jedes Individuum von Natur dreierlei: es ſtrebt ſich zu erhalten, zu vervollkommnen, zu vervielfachen (fortzupflanzen). Da das letztere durch Erzeugung geſchieht, ſo bezeichnet Bacon die Erfüllung dieſer Begierde als „bonum activum“ und unterſcheidet davon die Befriedigung der beiden anderen, die nur auf den gegebenen Zuſtand des Individuums gerichtet ſind, als „bonum passivum“ (was der Selbſterhaltung dient, iſt „bonum conservativum“, was den eigenen Lebenszuſtand erhöht und ſteigert, „bonum perfectivum“). Sittlich handeln iſt beſſer als ſittliche Ideale im Kopfe haben und das Gute blos betrachten, in der Betrachtung des Guten iſt die Richtung auf das Gemeinwohl beſſer als die auf das eigene Beſte, in der letzteren Richtung iſt es beſſer, ſich zu dem eigenen Wohl activ verhalten als paſſiv. Das paſſive Verhalten ſucht nur das Angenehme, den bloßen Genuß, das Wohlleben, und alle darauf bezüglichen Meinungsverſchiedenheiten bewegen ſich um die Frage: wie man am beſten lebt, ob dazu der Gleichmuth oder die Sinnesluſt, der ruhige Genuß oder der bewegte u. ſ. f. tauglicher ſei? In dieſer Richtung, ſo meint Bacon, ging die Moralphiloſophie der Alten. Sie iſt falſch. Activ ſein iſt in jedem Sinne werthvoller als ſich paſſiv verhalten; es iſt ein höherer Grad der Selbſtbefriedigung, ſich in Werken bethätigen als in Genüſſen; der Genuß iſt vergänglich, „die Werke folgen uns nach“. Wer blos genießen will, bleibt beim Alten, wer ſich fortpflanzen und vervielfältigen will, ſtrebt nach Neuem. Indeſſen iſt dieſe active Selbſtbefriedigung wohl zu unterſcheiden von der Wirkſamkeit fürs gemeine Beſte, denn man kann aus Thatendurſt dieſem zuwiderhandeln, wie

es z. B. im monſtroſen, weltzerſtörenden Ehrgeiz geſchieht, jener „gigantea animi conditio“.*)

4. Das Geſammtwohl.

Die ſocialen Pflichten unterſcheidet Bacon in allgemeine und beſondere (officia generalia und respectiva), jene ſind bedingt durch die Natur der menſchlichen Gattung, dieſe durch die beſonderen menſchlichen Verhältniſſe, die letzteren umfaſſen die Pflichten des Berufs, des Standes, der Familie, Freundſchaft, Collegialität, Nachbarſchaft u. ſ. f. Bacon verhält ſich hier nur andeutend, nicht ausführend. Indem er die Berufs- und Standespflichten hervorhebt, ſtreift er ſchon das Gebiet der Politik und ſagt hier dem Könige, der ein pedantiſches Buch über den Regentenberuf geſchrieben, die geſuchteſten Schmeicheleien, wobei er in Betreff der nothwendigen Einſchränkungen der königlichen Gewalt gerade die Weisheit und Geſinnungen rühmt, welche Jakob nicht hatte. Sehr charakteriſtiſch iſt, was Bacon auf dieſem Gebiete der Sittenlehre vermißt. Ueber die politiſchen Pflichten und Tugenden iſt viel geredet, bei weitem weniger ſind die entgegengeſetzten Laſter erkannt, die gerade hier auf den verborgenen Pfaden des Staatslebens in Schlangenwindungen alle Moral zu umgehen und aus der Täuſchung eine gefährliche Kunſt zu machen wiſſen. Man muß dieſe Schlangenkünſte, die „malae artes“, ſehr genau kennen, um ihr Gift zu vermeiden und ihre Klugheit ſich anzueignen, damit das Wort: „klug wie die Schlangen und ohne Falſch wie die Tauben“ richtig erfüllt werde. Die ſociale Pflichtenlehre ſagt nur, was die Menſchen thun ſollen;

*) De augm. VII, 2. Op. p. 191—193.

die Lehre von den entgegengesetzten Lastern sagt, was sie wirklich thun. Die verderblichen und mannigfaltigen Künste der Täuschung sind die Gefahr, der man nur entgeht, wenn man ihr scharf ins Gesicht sieht. Hier gilt, sagt Bacon vortrefflich, die Fabel vom Basilisken, der durch den Blick tödtet und getödtet wird; alles kommt darauf an, wer den Andern zuerst erkennt: trifft uns zuerst der Blick des Basilisken, so sind wir verloren, umgekehrt tödten wir ihn. Daher ist Machiavelli zu preisen, der in seinem Buch vom Fürsten diesen Basilisken so vollkommen beschrieben und getroffen hat. Bacon verlangt von der Sittenlehre, daß sie den socialen Pflichten (besonderer Art) gegenüber die bösen und geheimen Künste der Politik in einem „tractatus de interioribus rerum" enthülle und diesem Thema eine sehr ernsthafte Satyre (satyra seria) widme.*) Unwillkürlich sind wir bei dieser Stelle an die Worte des shakespearischen Richard erinnert, der seine Meisterschaft gerade in den Künsten rühmt, für deren Schilderung Bacon ein Kapitel der Sittenlehre fordert:

Ich will mehr Schiffer als die Nix ersäufen,
Mehr Gaffer tödten als der Basilisk,
Ich will den Redner gut wie Nestor spielen,
Verschmitzter täuschen als Ulyß gekonnt,
Und Sinon gleich ein zweites Troja nehmen,
Ich leihe Farben dem Chamäleon,
Verwandle mehr wie Proteus mich und nehme
Den mörderischen Machiavell in Lehr'.**)

*) De augm. VII, 2. Op. p. 194—96.

**) Vgl. meine Schrift „Shakespeare's Charakterentwicklung Richard's III." (Heidelberg 1868), S. 86.

III.

Die Sittencultur.

1. Das ſittliche und leibliche Wohl.

Das Gute im praktiſchen Sinne ſind die gemeinnützigen Zwecke, die nicht blos theoretiſch abgehandelt und gerühmt, ſondern erfüllt und ins Werk geſetzt ſein wollen. Hier findet Bacon die zweite und wichtigſte Aufgabe der Sittenlehre: ſie ſoll die menſchliche Seele tüchtig machen zum gemeinnützigen Handeln. Dieſe Tüchtigkeit iſt ächte Tugend, und es iſt Sache der Ethik, die Tugenden nicht blos zu beſchreiben, ſondern zu erzeugen. Das wollte auch Ariſtoteles, er hat es gefordert, aber nicht geleiſtet; das Feld der eigentlichen ethiſchen Seelſorge liegt unbebaut, und ſo lange man nicht verſteht, Sitten und ſittliche Charaktere zu bilden, bleibt die Lehre vom Guten eine Bildſäule ohne Leben.*)

Das Wohl der Seele, wie Bacon im Anhange zu dieſem zweiten Theil ſeiner Sittenlehre erörtert, vergleicht ſich dem leiblichen Wohl und unterliegt ähnlichen Bedingungen. Wie die Somatologie Geſundheit, Schönheit, Kraft und Genuß des Körpers zu bedenken hat, ſo ſoll die Ethik als Seelſorge gerichtet ſein auf die Geſundheit des Geiſtes, die Schönheit der Sitten, die Stärke der Thatkraft und jene Lebensheiterkeit und Friſche, die das Gegentheil ſtoiſcher Melancholie und Stumpfheit iſt. Wenn alle dieſe vier Bedingungen zuſammen und auf gleiche Weiſe erfüllt ſind, ſo iſt eine ſittliche Vollkommenheit erreicht, die freilich nur in den ſeltenſten Fällen gelingt.*)

*) De augm. VII, 3. Op. p. 197.

**) Ebend. VII, 3. (Additamentum.) Op. p. 204–206.

2. Die sittliche Gesundheit.

Die vorzüglichste unter jenen vier Bedingungen ist die Gesundheit. Die Seele ist gesund, wenn sie tüchtig und gewöhnt ist zu gemeinnützigem Handeln. Für die Gesundheit sorgen, heißt sie vor Störungen bewahren und aus denselben wiederherstellen. Es verhält sich darin mit der geistigen Gesundheit, wie mit der leiblichen. Um ihre Aufgabe zu erfüllen, muß die Medicin die Beschaffenheit des Körpers (Constitution), die Natur der Krankheit und die richtigen Heilmittel kennen; an dem Vorbilde der Medicin orientirt sich die Ethik am besten über ihre eigenen Aufgaben: der Leibesverfassung entspricht die Gemüthsbeschaffenheit oder Gemüthsart, den Krankheiten, welche die Harmonie des Körpers stören, entsprechen die Gemüthsbewegungen, welche die Seele verstimmen und trüben, den körperlichen Heilmitteln entsprechen die ethischen. Darum hat die Ethik als Seelsorge die dreifache Aufgabe der Einsicht in die Gemüthsarten oder Charaktere, in die Gemüthsbewegungen oder Affecte und in die Heilmittel. Ohne eine genaue Kenntniß der menschlichen Charaktere und Affecte, die sich zur Seele verhalten, wie der Sturm zum Meer*), ist eine richtige Anwendung moralischer Heil- und Bildungsmittel, d. h. überhaupt moralische Bildung nicht möglich. Die menschlichen Charaktere und Affecte sind gegeben, die moralischen Bildungsmittel sind zu finden. Nur in dieser Rücksicht ist die Ethik erfinderisch; was die menschliche Natur selbst betrifft, so kann und soll sie nicht Erfindungen machen, sondern blos Erfahrungen. Ihre Erfahrung ist wirkliche Menschen-

*) De augm. VII, 3. Op. p. 199.

kenntniß, das Studium der Charaktere und Leidenſchaften; ihre Erfindung ſind die Mittel der ſittlichen Cultur. So hält ſich die baconiſche Sittenlehre völlig im Geiſte der baconiſchen Philoſophie: Erfindung gegründet auf Erfahrung, praktiſche Menſchenbildung gegründet auf praktiſche Menſchenkenntniß. Dieſe letztere iſt das Fundament aller Sittenlehre.*)

Es giebt keine Moral aus allgemeinen Regeln. Weder können wir die Menſchen mit Einem Schlage moraliſch machen durch die rhetoriſche Ankündigung und das wortreiche Lobpreiſen der Tugend, noch jeden auf dieſelbe Weiſe. Der Sittenlehrer muß die pſychiſchen Eigenthümlichkeiten der Menſchen ebenſo ſorgfältig unterſuchen, als der Arzt die körperlichen. Es giebt in der Ethik ſo wenig als in der Medicin eine Panacee. Der Landwirth prüft die verſchiedenen Beſchaffenheiten des Bodens, denn es iſt unmöglich, auf jedem jedes zu pflanzen, der Arzt die verſchiedenen Conſtitutionen des menſchlichen Körpers, die ſo mannigfaltig und zahlreich ſind als die Individuen, der Ethiker die verſchiedenen Gemüthsbeſchaffenheiten, die ſo vielfältig ſind als die körperlichen Conſtitutionen. Eben dieſe Grundlage praktiſcher Menſchenkenntniß vermißt Bacon in der bisherigen Sittenlehre, die aus abſtracten Grundſätzen und für abſtracte Menſchen gemacht war und in der Anwendung ebenſo charlataniſtiſch ausfällt, als eine Medicin, die allen Kranken dieſelbe Arznei verſchreibt. So wenig die Phyſik Natur machen oder die Elementarſtoffe der Körper verändern kann, ſo wenig kann die Ethik die Menſchen aus anderm Stoffe machen, als ſie gemacht ſind. Die Phyſik fordert Naturkenntniß, die Ethik Menſchenkenntniß; die Phyſik ſucht die

*) De augm. VII, 3. Op. p. 197 flg.

Mittel, um auf Grund ihrer Naturkenntniß neue Erfindungen zu machen und das äußere Wohl der Menschen zu befördern, die Ethik sucht die Mittel, um auf Grund der Menschenkenntniß die Sittencultur zu befördern und die Liebe zu gemeinnützigem Handeln.

3. Charaktere.

Die menschlichen Charaktere bilden sich (nach dem Goethe'schen Ausspruch) „im Strome der Welt", unter dem Drange des eigenen Naturells und den äußeren Einflüssen des Schicksals, so mannigfaltig diese sind; sie werden daher besser in der Welt und im Leben als in Büchern studirt, die gewöhnliche Lebenserfahrung besitzt mehr Menschenkenntniß als die gelehrte Literatur, und man wird finden, bemerkt Bacon, daß in dieser Rücksicht die gemeinen Reden der Menschen klüger sind als die meisten Bücher. Will man aus Büchern Menschenkenntniß gewinnen, so gewähren die philosophischen Schriften die wenigste Ausbeute, dagegen die reichste solche Darstellungen, die uns das große Schauspiel der Welt und der darin wirksamen Charaktere nach dem Leben vorführen im geschichtlichen oder poetischen Abbild. Man halte sich deshalb an die Dichter, namentlich die dramatischen, und besonders an die besseren Geschichtsschreiber, die uns die Charaktere nicht in Lobreden und losgelöst von dem Grunde ihrer Zeit, sondern mitten auf der Weltbühne und eingewebt in den Gang der Begebenheiten schildern. Unter den alten nennt Bacon den Livius und Tacitus, unter den neueren Commines und Guicciardini und findet, daß die historischen Charakterbilder eines Scipio und Cato, eines Tiberius, Claudius und Nero, eines Ludwig XI., Ferdinand von Spanien u. s. f. sehr lehrreiche

Beiträge zu jener Menſchenkenntniß liefern, deren die Sittenlehre bedarf. Auch die Briefe und Berichte der Geſandten und fürſtlichen Räthe, die bisweilen vortreffliche Charaktergemälde enthalten, können der Ethik gute Dienſte leiſten. Das alles ſind Materialien, welche die Ethik in ihrer Weiſe und zu ihren Zwecken verarbeiten ſoll. Aus dem reichen Schatz ihrer menſchenkundigen Welterfahrung, angeſammelt aus dem Leben ſelbſt, aus Geſchichtsſchreibern und Dichtern, aus dieſer Fülle individueller Charakterbilder, wird ſie leicht gewiſſe Charaktergrundriſſe und Typen (imaginum lineae) entwerfen können, welche die menſchliche Natur, wie ſie in Wahrheit iſt, ethiſch anſchaulich machen.*)

4. Affecte.

Die Sittencultur würde eine leichte Arbeit haben, wenn ihr nicht auf Schritt und Tritt die menſchlichen Begierden und Leidenſchaften im Wege ſtänden. Das ſind menſchliche Naturmächte, denen man, wie der Natur überhaupt, nur beikommen kann, wenn man ſie einſieht. Darum fordert Bacon eine Naturgeſchichte der Affecte und findet dieſe Lehre, ohne welche es keine wahre Menſchenkenntniß giebt, in der bisherigen Philoſophie theils gar nicht bearbeitet, theils ſehr vernachläſſigt; Ariſtoteles hat in ſeiner Rhetorik viel Scharfſinniges über die Art und Erregung der Affecte geſagt, die Stoiker haben ſich in mancherlei Definitionen verſucht, man hat auch Abhandlungen über einzelne Affecte geſchrieben, aber ſie ſind weder in ihrem natürlichen Zuſammenhange noch am richtigen Ort, nämlich in der Ethik, behandelt worden. Dieſe

*) De augm. VII, 3. Op. p. 198 flg.

von Bacon geforderte Aufgabe einer Naturgeſchichte der Affecte in ethiſcher Abſicht hat von den folgenden Philoſophen keiner tiefer und gründlicher gelöſt als Spinoza.*) Bacon verlangt, daß ſie nach dem Leben geſchildert werden, wie ſie entſtehen und wachſen, wie ſie erregt, geſteigert, gemäßigt und bemeiſtert werden, wie man ſie fängt, den Affect durch den Affect, wie auf der Jagd Thiere durch Thiere, gegenſeitig einſchränkt wie im Staat Partei durch Partei, die einen durch die andern regiert, zuletzt durch Hoffnung und Furcht alle anderen beherrſcht und ſich auf dieſe praktiſche Einſicht in die Natur der Affecte die Regierungskunſt und Politik gründet. Durch die Affecte werden die Charaktere bewegt. Man kann dieſe nicht ſchildern und treffen ohne jene, daher weiß Bacon auch zum Studium der menſchlichen Leidenſchaften die Ethik auf keine beſſere Quelle zu verweiſen als auf die Geſchichtsſchreiber und Dichter. Er hätte ſtatt aller einen einzigen nennen ſollen, der in ſeinen dramatiſchen Werken das vollendete, reichſte, unerſchöpfliche Abbild menſchlicher Charaktere und Leidenſchaften entfaltet hat: ſeinen Landsmann und Zeitgenoſſen Shakeſpeare. So wie Bacon den Menſchen von Seiten der Ethik erkannt wiſſen will, ſo hat ihn Shakeſpeare gedichtet.**)

5. Bildung.

Um nun die praktiſche Aufgabe der Sittenlehre zu löſen, muß man die Affecte zu zähmen und in Organe des gemeinnützigen Handelns umzubilden wiſſen. Dazu giebt es der Hülfsmittel viele, ſämmtlich aus der Natur der Verhältniſſe

*) Vgl. Meine Geſchichte der neuern Philoſophie, Bd. I, 2. Abth. (2. Aufl. 1865), Cap. XVIII, S. 347–50.

**) De augm. VII, 3. Op. p. 199 flg.

geſchöpft, aus den natürlichen Neigungen des Individuums, den geſelligen Einflüſſen, der intellectuellen Erziehung u. ſ. f. In dem Uebergewicht einzelner Leidenſchaften liegt die Gefahr, daher iſt das Gleichgewicht der Affecte die zu erzeugende Dispoſition. Eine herrſchende Leidenſchaft läßt ſich nicht gewaltſam ausrotten, ſondern nur allmälig bewältigen, auf natürlichem Wege, man muß die ihr entgegengeſetzte Neigung befördern und mit allen möglichen Mitteln verſtärken, bis ſie gleichſam alpari ſteht. So kann man die Seele gerade machen, wie einen krummen Stab, den man vorſichtig und allmälig biegt. Die Gewöhnung iſt der Weg, den die ſittliche Erziehung zu nehmen hat; er führt von der erſten Natur zur zweiten, von der rohen zur gebildeten und iſt in ſeinen Richtungen ſo verſchieden als die Anlagen und Neigungen der Menſchen. Um eine Fähigkeit in Fertigkeit zu verwandeln, nimmt die Bildung den Weg, den die erſte Natur bezeichnet, ſie geht in der Richtung des Talents; um das Laſter zu verhüten, zu dem eine übermäßige Leidenſchaft hinneigt, nimmt die Bildung den Ausgangspunkt ihres Weges von der entgegengeſetzten Neigung. Es giebt eine natürliche Neigung, die auf den Endzweck des Lebens ſelbſt geht und beſtimmt iſt, alle übrigen zu beherrſchen: der Sinn für die Gemeinſchaft, die Hingebung an das Ganze, die Liebe, in der das höchſte Naturgeſetz übereinſtimmt mit dem höchſten Geſetz des chriſtlichen Glaubens. Sie iſt der einzige Affect, der die Seele erweitert, der einzige, der kein Uebermaß hat und darum das Streben nach dem Höchſten erlaubt und fordert. Das Streben nach der Macht und Weisheit Gottes hat den Fall erzeugt, aber wenn wir Gottes Liebe und Güte gleichkommen wollen, ſo werden wir ihm ähnlich.

In der Lehre von den socialen Pflichten streift die baconische Sittenlehre schon das Gebiet der Politik; indem sie auf die Liebe als die höchste aller Neigungen und Pflichten hinweist, berührt sie das Gebiet der Religion.

Die Summe dieser Ethik liegt in dem Satz, der das Gepräge der ganzen baconischen Philosophie trägt: Menschenbildung gegründet auf Menschenkenntniß, die auf einer Erfahrung beruht, welche selbst aus den lautersten und tiefsten Quellen geschöpft ist. Die Träume der Ethik, sagt Bacon, sollen durch das Thor von Horn, nicht durch das von Elfenbein kommen.*)

---

*) De augm. VII, 3. Op. p. 200—206.

Ich gebe als Anhang folgendes Schema der baconischen Ethik:

Sittenlehre.

Das Gute.					Die sittliche Bildung.		
Arten				Grade	Menschenkenntniß		Menschenbildung
Einzelwohl		Gemeinwohl (sociale Pflichten)			Charaktere	Affecte	
activ	passiv	allg.	besond.				

Vierzehntes Kapitel.

Gesellschaftslehre.

Die Anthropologie hatte Bacon eingetheilt in die Lehre von der menschlichen Natur und die von der menschlichen Gesellschaft; jene verzweigt sich in die verschiedenen Gebiete des körperlichen und geistigen Menschenlebens, diese hat es zu thun mit dem bürgerlichen Verkehr, einer äußerst verwickelten, daher in Grundsätze schwer auflöslichen Materie. Und zwar sind es Schwierigkeiten doppelter Art, denen die Auseinandersetzung der „scientia civilis" unterliegt, denn zu der complicirten Natur der bürgerlichen Gesellschaft kommt die geheime und verborgene Natur der Staatskunst; jene erschwert die wissenschaftliche, diese die offene Behandlung der hierher gehörigen Gegenstände. Die Regeln der Regierungskunst seien Arcana, die vor aller Welt zu erörtern am wenigsten dem erlaubt sei, der sie übe. Was daher diesen Theil der Gesellschaftswissenschaft betrifft, sagt Bacon, indem er sich an den König richtet, so zieme es ihm, dem hochgestellten Staatsmann, sich in Schweigen zu hüllen, er habe in seinem Abriß der Künste eine vergessen, die er jetzt an seinem eigenen Beispiele zeigen wolle, die Kunst des Schweigens, die Cicero für einen Theil der Beredsamkeit halte; er werde hier das Beispiel des letzteren befolgen, der in einem seiner Briefe an den Atticus

ſchreibt: „An dieſer Stelle habe ich etwas von deiner Beredſamkeit angenommen, denn ich habe geſchwiegen.“*)

Unter den vorangegangenen anthropologiſchen Wiſſenſchaften ſteht der Politik am nächſten die Ethik, mit der Bacon jene vergleicht. Das ſittliche Regiment habe es mit dem Einzelnen und deſſen Geſinnung zu thun, das politiſche mit der Maſſe und deren Handlungsweiſe; daher ſei das Amt der Ethik ſchwieriger als das der Politik; denn die Bewegungen und Veränderungen der Maſſe ſeien langſamer und regelmäßiger als die Einzelner, die ihre Richtung ſchnell und plötzlich ändern können; eine Heerde Schafe, wie Cato von den Römern zu ſagen pflegte, ſei leichter zu treiben als eines für ſich; endlich ſei das Ziel der politiſchen Sorgfalt leichter zu erreichen als das der ethiſchen, da unter dem politiſchen Geſichtspunkt nur Uebereinſtimmung der Handlungen mit dem Geſetz, unter dem ethiſchen dagegen Uebereinſtimmung der Geſinnung mit der Pflicht, dort „bonitas externa“, hier „bonitas interna“ gefordert werde. Oder, wie dieſen Unterſchied Kant ausgedrückt hat: die Politik verlange blos die Legalität der Handlungen, die Ethik deren Moralität.**)

Wird nun das bürgerliche Zuſammenleben ſo gefaßt, daß von jeder ſyſtematiſchen oder principiellen Behandlung ebenſo abgeſehen wird als von der Maßgebung ethiſcher Zwecke, ſo

*) De augm. Lib. VIII, 1. Op. p. 205. Dieſes Buch ſeiner Encyklopädie hat Bacon mit dem vollen Bewußtſein ſeiner politiſchen Würde geſchrieben, und da er an einer Stelle ausdrücklich ſagt, daß er ſeit vier Jahren das höchſte Staatsamt bekleide, ſeit 18 Jahren dem Könige diene, ſo fällt (ſeinen Worten gemäß) die Abfaſſung in das Jahr 1621, alſo unmittelbar vor ſeinen Sturz. Vgl. ep. 3. Op. p. 236.

**) Ebend. VIII, 1. Op. p. 206.

konnte Bacon nichts anderes übrig behalten als eine aphoriſtiſche Betrachtungsweiſe, gerichtet auf die äußeren Intereſſen der menſchlichen Coexiſtenz und geſchöpft aus ſeinem Schatze menſchenkundiger Welterfahrung. Das der „scientia civilis“ gewidmete Buch ſeiner Encyklopädie fällt ganz in die Sphäre und Richtung ſeiner Eſſays, und es finden ſich, mit der Sammlung der letzteren verglichen, in jedem ſeiner Theile Parallelſtücke.

Die drei Theile nämlich, in welche Bacon ſeine ſocialpolitiſchen Betrachtungen zerfallen läßt, ſind dem geſelligen Verkehr oder Umgang, den Geſchäften und der Rechtsordnung oder Regierung gewidmet. Der geſellige Umgang ſchützt vor Einſamkeit, der Geſchäftsverkehr gewährt Hülfe und Unterſtützung, die öffentliche Gerechtigkeit in der Hand der Regierung ſichert uns gegen Unrecht. Die Wohlthaten der bürgerlichen Coexiſtenz beſtehen daher in der Geſelligkeit, in der gegenſeitigen Förderung und im Rechtsſchutz. Wie nun der Umgang, der Geſchäftsverkehr, der Staat einzurichten ſei, damit jener dreifache Nutzen ſicher erreicht werde, das iſt die eigentliche Aufgabe der baconiſchen „scientia civilis“, die ſich demnach beſchränkt auf eine Reihe von Anweiſungen oder Regeln zur Klugheit im Umgang, in Geſchäften, in der Regierung.*)

Die homiletiſche Klugheit (prudentia in conversando) beſteht in dem höflichen und einnehmenden Betragen, in dem ſicheren und maßvollen Anſtand, gleich entfernt von anmaßender und unterwürfiger Art, von roher Natürlichkeit und theatraliſcher Ziererei, vollkommen beaufſichtigt und geregelt, ohne gekünſtelt zu ſein, in Haltung und Geberde, in Mienenſpiel

*) De augm. VIII, 1. Op. p. 206.

und Rede; das Benehmen im geſelligen Verkehr gleiche einem bequemen und wohleingerichteten Kleide, das nirgends zu eng und überall ſo drapirt ſei, daß es die guten Eigenſchaften unſerer Natur hervorhebe und die Mängel verberge.*)

Die Geſchäftsklugheit (prudentia in negotiando), die den Gelehrten gewöhnlich abgeht und deren Theorie Bacon unter den bisherigen Wiſſenſchaften vermißt, hat zweierlei zu bedenken: 1) wie man andere bei den mannigfachen und zerſtreuten Anläſſen der Privatgeſchäfte des Lebens (occasiones sparsae) am beſten berathe, und 2) wie man ſein eigenes Glück herſtelle und die Lebensziele, die man verfolgt, am ſicherſten erreiche. Die erſte Kunſt, andere gut zu berathen, nennt Bacon sapere, die zweite, ſich ſelbſt gut zu berathen, sapere sibi;**) man kann die eine haben ohne die andere, die ächte Lebensklugheit ſoll beide vereinigen.

Um die Denkweiſe darzulegen, aus der bei allen möglichen Gelegenheiten die beſten und klügſten Rathſchläge für andere geſchöpft werden, hat Bacon beiſpielsweiſe 34 ſalomoniſche Sprüche genommen, die er Parabeln nennt und jedesmal ſo erläutert, daß ſie unmittelbar auf Fälle des täglichen Lebens angewendet und nutzbar gemacht werden, wie z. B. der Satz, daß das Ende der Rede beſſer ſei als der Anfang, daß der Weg der Faulen durch Dornen gehe u. ſ. f.***)

Indeſſen fordert die praktiſche Lebensklugheit, daß man nicht blos fremde Geſchäfte wohl berathen, ſondern namentlich

---

*) De augm. VIII, 1. Op. p. 206—208. Vgl. Sermones fideles Nr. LVIII., de civili conversatione. Op. p. 1240 flg.

**) De augm. VIII, 2. Op. p. 221.

***) Ebend. VIII, 2. Op. p. 209—20 = Sermones fideles etc. (Lugd. Bat. 1644) Nr. LIX.

die eigenen Angelegenheiten gedeihlich führen und gleichsam der Baumeister oder, um mit dem Sprüchwort und Bacon zu reden, „der Schmidt seines Glücks" werden könne. Dazu gehört als die wesentlichste aller Bedingungen Menschenkenntniß, eine richtige und unverblendete Schätzung sowohl seiner selbst als der Menschen, mit denen man lebt, denn darin besteht das Material, aus dem jeder sein Glück zu gestalten hat, und ohne Kenntniß des Baumaterials wird niemand ein Baumeister. Man muß, sagt Bacon, sich das Fenster des Momus verschaffen, um in die verborgensten Schlupfwinkel der menschlichen Herzen zu sehen, und zu dieser Einsicht seien eine Menge feiner und sorgfältiger Beobachtungen nothwendig, da man einerseits das menschliche Thun und Treiben von dem äußeren Schein, den es in Miene, Wort und Werk annimmt, bis in den innersten Kern der Gemüthsbeschaffenheit und Motive zu verfolgen, andererseits den Leumund zu beachten habe, indem man die Einflüsse, die ihn bestimmen, wohl unterscheidet. Denn manche Eigenthümlichkeiten werden am schärfsten von Freunden, andere von Feinden, andere von Hausgenossen u. s. f. wahrgenommen. Am besten erkenne man die Menschen aus einer tiefen Beobachtung ihrer Charaktere und Absichten, nur müsse man, um sich vor Täuschungen zu schützen, die letzteren in der Regel nicht zu großartig und zu hoch fassen, denn es pflege uns mit den Absichten Anderer wie mit deren Vermögensumständen zu gehen, gewöhnlich werden sie überschätzt und man finde kleinere Summen als man erwartet.

Aber auch die richtigste Kenntniß anderer wird zur Gründung des eigenen Glücks demjenigen nicht viel helfen, der sich selbst falsch beurtheilt und durch Trugbilder verblendet. Vielmehr ist alle Menschenkenntniß auf ächte Selbstkenntniß gegründet

und ohne dieſe nicht möglich; wer ſich nicht in das eigene Innere das Momusfenſter geöffnet hat, für den iſt es blind nach außen. Unter jener Selbſtkenntniß aber, die den richtigen Lebensweg erleuchtet, verſteht Bacon weder die ſokratiſche Speculation über die Menſchennatur im Allgemeinen, noch das Beäugeln individueller Abſonderlichkeiten, denn mit ſolchen Arten der Selbſtſchätzung macht man keine Laufbahn, ſondern er verlangt die Selbſterkenntniß im Spiegel des Zeitalters. Jeder iſt das Kind ſeiner Zeit, daher die Selbſterkenntniß, wie jede Wahrheit, die Tochter der Zeit. Wir finden Bacon auch hier, wo er die Selbſtbetrachtung an den richtigen Ort rückt, in völliger und feiner Uebereinſtimmung mit der Richtung ſeiner ganzen Philoſophie. Zeitgemäß denken heißt ihm philoſophiren; ſich ſelbſt im Spiegel der Zeit betrachten heißt ihm ſich erkennen. Wer über die Zeit, in der er lebt, im Dunkeln bleibt oder ſich Trugbildern hingiebt, verkennt ſich ſelbſt und vergreift ſich von vornherein in ſeinen Zielen. Daher iſt die richtige Wahl der Lebensart, des Berufs, der Freunde, das Geltendmachen des eigenen Werthes auf dem ihm gemäßen Gebiet, der Eintritt in den erfolgreichen Wettſtreit, in die richtige Mitbewerbung, die haushälteriſche Verwaltung der eigenen Tugenden und Mängel, mit einem Wort die geſammte Einrichtung und Ordnung des Lebens bedingt durch die richtige Werthſchätzung der Dinge, durch jene klare Erkenntniß der Zeitgrößen (die eigene Natur und deren Vermögen miteingerechnet), welche Bacon eine „mathematica vera animi“ nennt.*) Und hier gelte die Grundregel: daß man die eigenen

*) De augm. VIII, 2. Op. p. 220—36 = Sermones fideles etc. (Lugd. Bat. 1644) Nr. LX (faber fortunae).

Mittel und Fähigkeiten wohl erwäge, ſich nicht Kräfte zutraue, die man nicht hat, die vorhandenen nicht überſchätze und alle Anſtrengungen darauf richte, dieſe Mittel zu vermehren. Denn nicht das Geld, ſondern die Geiſteskräfte ſind die Nerven des Glücks; das Glück iſt die Frucht hartnäckiger Arbeit, nicht blinder Schickſalsgunſt: darum ſoll man der Schmidt des Glücks ſein, nicht der zudringliche Freier.

Die eigentliche Regierungskunſt übergeht Bacon mit jenem ausdrucksvollen Schweigen, das er dem Staatsmann zur Pflicht macht und womit er ſich ſelbſt als einen Träger der Staatsgeheimniſſe ankündigt. Nur um die Stelle nicht ganz leer zu laſſen, will er zwei nach außen gelegene Punkte zwar nicht ausführlich erörtern, aber durch Andeutungen darauf hinweiſen. Der erſte betrifft die Macht des Staats, der zweite die Form der öffentlichen Geſetzgebung, auf der die bürgerliche Rechtsordnung beruht. Wie jedes lebendige Weſen, ſtrebt der Staat nach Erhaltung und Vermehrung ſeines Daſeins, die Vermehrung beſteht in der Entfaltung ſeiner Kräfte nach innen, in der Erweiterung ſeiner Grenzen nach außen. Das ſind drei Aufgaben der Staatskunſt, von denen Bacon hier nur die dritte in Angriff nimmt: „die Erweiterung der Grenzen des Reichs“. Er meint die Kunſt, deren ſich Themiſtokles rühmte, als er bei einem Gaſtmahl aufgefordert wurde, die Laute zu ſpielen: „Spielen kann ich nicht“, ſagte Themiſtokles, „aber ich kann aus einer kleinen Stadt eine große machen.“ Das ſei die Kunſt, fügt Bacon hinzu, die ſich in der Umgebung der Könige höchſt ſelten finde, denn die Hofleute ſeien in der Regel zum Tändeln geſchickter als zum Herrſchen und beſſere Muſikanten als Staatsmänner. Er ſelbſt, indem er auf die Frage, wie man ein Reich vergrößere, ſich einläßt,

hat das Beiſpiel der Römer und Machiavelli vor ſich, von dem er ſchon früher bemerkte, daß er die Geſchichte wieder politiſch gedacht und dargeſtellt habe. Im Uebrigen ſchreibt Bacon als engliſcher Staatsmann, der, wie man ſieht, die Größe und das Wachsthum des eigenen Vaterlandes dicht vor Augen hat; er fordert die Kriegstüchtigkeit der Bürger, die ökonomiſchen Bedingungen, welche die Bevölkerung kräftig und ſtark machen, die Befreiung und Hebung des Bauernſtandes, die Organiſation der Wehrkraft in einem ſtehenden Heere, Volkszuſtände, die ihrer ganzen Einrichtung nach ſicher ſind vor inneren Kriegen, dagegen ſtets gerüſtet zu äußeren, jedem Feinde gewachſen, bei jeder rechtmäßigen Gelegenheit zur Kriegsführung bereit; der Bürgerkrieg gleiche der Fieberhitze, der auswärtige dagegen der Wärme, die aus der Bewegung hervorgehe und der Geſundheit diene; vor allem aber müſſe die Herrſchaft zur See erzielt und bewahrt werden, denn ſie allein führe zur Weltherrſchaft und ſei gleichſam „monarchiae epitome". Hier berührt er den Lebensnerv der Machtſtellung Englands. „Um den Gipfel der Herrſchaft zu erreichen", ſagt Bacon, „iſt heutzutage und zumal in Europa die Seemacht, die jetzt unſerem Großbritannien zu Theil geworden iſt, von der größten Bedeutung, einmal weil die meiſten Reiche Europas nicht einfach binnenländiſch ſind, ſondern zum größten Theil von Meer umgeben, dann weil die Schätze und Reichthümer beider Indien derjenigen Macht zufallen, die das Meer beherrſcht."*)

*) De augm. VIII, 3. Op. p. 237—40 (exemplum tractatus de proferendis finibus imperii) = Serm. fideles XXIX (de proferendis finib. imp.). Op. p. 1186—93.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Fünfzehntes Kapitel.

Die baconische Philosophie in ihrem Verhältniß zur Religion.

I.

Bacon's Stellung zur Religion.

1. Trennung von Religion und Philosophie.

Das letzte der Bücher de augmentis ist der geoffenbarten Theologie gewidmet. Wir haben dasselbe bereits vorweggenommen und seinen Inhalt in einem früheren Abschnitte dargestellt, wo unsere Aufgabe war, die Stellung der Theologie überhaupt in dem baconischen Grundriß der Wissenschaften zu kennzeichnen.*) Auf diese Voraussetzung stützen wir die gegenwärtige Betrachtung, die das Verhältniß der baconischen Lehre zur Religion näher beleuchten soll.

Es giebt nach Bacon eine doppelte Theologie, die geoffenbarte jenseits aller philosophischen Erkenntniß, die natürliche innerhalb derselben; es giebt eine Erkenntniß Gottes aus natürlichen Ursachen, eine Gewißheit des Daseins einer weltschaffenden und ordnenden Intelligenz, gegründet blos auf die Betrachtung der natürlichen Ordnungen der Dinge. Dieser Glaube an Gott ist wissenschaftlich nothwendig, der ihm widersprechende Unglaube oder Atheismus ist wissenschaftlich unmöglich. „Es ist leichter", sagt Bacon, „an die abenteuerlichsten

*) S. oben S. 322–26.

Fabeln des Korans, des Talmuds und der Legende zu glauben, als zu glauben, daß die Welt ohne Verstand gemacht sei. Darum hat Gott zur Widerlegung des Atheismus keine Wunder gethan, weil zu diesem Zweck seine gesetzmäßigen Naturwerke hinreichen.“*)

Es ist also die natürliche Theologie im Sinne Bacon's nichts anderes als der Glaube an den göttlichen Verstand in der Welt, an die Offenbarung Gottes in dem geregelten Lauf der Natur; sie überschreitet nicht den Horizont der natürlichen Ursachen und erkennt daher nichts von Gottes übernatürlichem Wesen, von seinen Rathschlüssen zum Heile des Menschen, nichts von der Religion, deren Quelle jenseits der Natur liegt, nichts von dem Reich der Gnade, dessen Quelle in der Religion gesucht werden muß. Die Religion beruht auf der übernatürlichen Offenbarung Gottes, die den Inhalt der geoffenbarten Theologie ausmacht. Die natürliche Theologie gehört zur Philosophie, die geoffenbarte zur Religion. Da nun die Grenze der natürlichen Ursachen zugleich die Grenze des menschlichen Verstandes bildet, so ist zwischen Philosophie und Religion eine unübersteigliche Scheidewand. Die natürliche Theologie ist kein vermittelndes Bindeglied, sondern hält sich diesseits auf dem Gebiete der Philosophie. Es ist bei Bacon gewiß, daß sie die Religion nicht unterstützt; es ist zweifelhaft, inwieweit sie selbst von der Philosophie unterstützt wird, denn es finden sich Stellen, wo von der natürlichen Theologie als einer der Philosophie fremden Sache geredet wird. Es steht also zweierlei fest: 1) die Religion, welche allein diesen Namen verdient, gründet sich nicht auf eine natürliche Erkenntniß, es

*) Sermones fideles, XVI. De atheismo. Op. p. 1165.

giebt in dieſem Sinne keine natürliche Religion. 2) von den Religionswahrheiten iſt eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß unmöglich, es giebt in dieſem Sinne keine Religionsphiloſophie.*) Um aus der Philoſophie in die Religion, aus dem Reiche der Natur in das der Offenbarung zu gelangen, müſſen wir aus dem Boote der Wiſſenſchaft, worin wir die alte und neue Welt umſegelt haben, in das Schiff der Kirche treten und hier die göttlichen Offenbarungen ſo poſitiv annehmen, wie ſie gegeben werden.**) So beſteht zwiſchen Religion und Philoſophie eine Trennung, die jeden Wechſelverkehr ausſchließt: Philoſophie innerhalb der Religion iſt Unglaube, Religion innerhalb der Philoſophie iſt Phantaſterei. Es kann auf dem baconiſchen Standpunkte der religiöſe Glaube durch die menſchliche Vernunft weder ergriffen noch geprüft werden. Er duldet keinerlei Vernunftkritik; er verlangt die blinde Annahme der göttlichen Offenbarungsſtatute. Uebernatürlich in ihrem Urſprunge, ſind dieſe Offenbarungen undurchdringliche Myſterien für die menſchliche Vernunft. Der Widerſpruch unſeres Willens entkräftet nicht die Verbindlichkeit der göttlichen Gebote, ebenſo wenig entkräftet der Widerſpruch unſerer Vernunft die Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarungen. Vielmehr bekräftigt gerade dieſer Widerſpruch ihre höhere göttliche Abkunft, vielmehr müſſen wir die göttlichen Offenbarungen um ſo eher annehmen, je weniger ſie unſerer Vernunft einleuchten. Je ungereimter ſie ſind, deſto glaubwürdiger, „je vernunftwidriger

*) Theologie und Religion iſt bei Bacon gleichbedeutend. Er nennt deshalb die natürliche Theologie auch natürliche Religion. Um die Zweideutigkeit der Ausdrücke zu vermeiden, werden wir das Wort Religion nur im Sinne der geoffenbarten Theologie brauchen.

**) De augm. scient., Lib. IX.

das göttliche Myſterium iſt", lautet der baconiſche Kanon, „um ſo mehr muß es zur Ehre Gottes geglaubt werden".*) Das Vernunftwidrige im menſchlichen Sinne, weit entfernt, eine negative Glaubensinſtanz zu ſein, iſt vielmehr eine poſitive, ein Kriterium der Glaubenswahrheit; nicht obgleich, ſondern weil ſie der menſchlichen Vernunft zuwiderläuft, ſoll die göttliche Offenbarung geglaubt werden. Der religiöſe Glaube ſoll nicht hinter der Wiſſenſchaft, ſondern jenſeits derſelben ſtehen auf einem ganz andern Grunde; er ſoll unbedingt, ohne alle Vernunftgründe, ohne alle logiſche Hülfsconſtructionen, daher ſo gut als blind ſein. Alſo auch im Gebiete der Theologie iſt Bacon durchweg antiſcholaſtiſch. Die Scholaſtik war eine ſpeculative Theologie, eine verſtandesmäßige Beweisführung der Glaubensſätze, ein logiſches Bollwerk der Kirche. Dieſes Bollwerk zerſtört Bacon im Intereſſe der Philoſophie und Religion, die Philoſophie ſoll es nicht aufbauen, die Theologie ſoll ſich nicht mit ſolchen Mitteln befeſtigen; indem er beide trennt, zerſtört er den ſcholaſtiſchen Geiſt, der beide vereinigt oder vermiſcht hatte. Vielmehr ſcheint Bacon zu dem vorſcholaſtiſchen Glaubensprincipe zurückzukehren und den Wahlſpruch Tertullian's zu erneuern: „Credo quia absurdum." „Chriſtus, der Sohn Gottes", hatte Tertullian geſagt, „iſt geſtorben, das glaube ich, denn es iſt vernunftwidrig; er iſt begraben worden und wieder auferſtanden von den Todten, das iſt gewiß, denn es iſt unmöglich." Aber zwiſchen Tertullian und Bacon liegen die Syſteme der Scholaſtik, beide unterſcheiden ſich wie ihre Zeitalter; dem engliſchen Philoſophen erſcheint die menſchliche Vernunft nicht ſo ohnmächtig als

*) De augm. scient, Lib. IX, cp. 1. Op. p. 258.

dem lateiniſchen Kirchenvater; derſelbe Ausſpruch iſt ein anderer im Munde eines Reformators der Wiſſenſchaften, ein anderer in dem eines Lehrers der altchriſtlichen Kirche. Was Bacon im letzten ſeiner encyklopädiſchen Bücher erklärt, hat offenbar einen andern Sinn, als derſelbe Satz Tertullian's in der Schrift „de carne Christi". Bacon hat hinter ſich die „dignitas scientiarum", die er mit ſo vielem Eifer vertheidigt, mit ſo vielen Schätzen vermehrt hat; dieſe dignitas scientiarum fehlt in der Anerkennung Tertullian's, vielmehr wird von ihm nur deren Gegentheil anerkannt, der Unwerth der Wiſſenſchaften und die Ohnmacht der menſchlichen Vernunft. Der Satz Tertullian's iſt einfach, der baconiſche doppelſinnig. Ein Intereſſe haben ſie gemein: ſie wollen keinen raiſonnirenden Glauben, keine Vermiſchung von Glauben und Vernunft, Religion und Philoſophie, Offenbarung und Natur; daher müſſen ſie den vollen Gegenſatz beider behaupten und damit den Satz, daß die Vernunftwidrigkeit in der Religion die Glaubwürdigkeit vermehre. Es giebt in dem Verhältniß von Glaube und Vernunft nur drei Fälle, von denen einer allein den Glaubenspuriſten zukommt: entweder der Glaube entſpricht oder widerſpricht der Vernunft, er widerſpricht derſelben entweder mit oder ohne ihre Erlaubniß. Der erſte Fall heißt: ich glaube, weil es vernünftig iſt; hier iſt der Glaube Vernunftdogma, denn er wird von der Vernunft beglaubigt. Der zweite heißt: ich glaube, obgleich es vernünftig iſt; hier iſt der Glaube Vernunftconceſſion, denn er wird von der Vernunft eingeräumt und gleichſam erlaubt, die Vernunft thut hier ein Uebriges am Glauben, ſie entſchließt ſich zum Glauben mit ſchwerem Herzen, ſie ſagt: „Ich glaube, Herr! hilf meinem Unglauben!" Auf dieſem Standpunkt würde es der

Glaube viel lieber ſehen, wenn ſeine Sätze vernünftig wären, er würde ſie dann für ſo viel glaubwürdiger halten. Endlich der dritte Fall lautet: ich glaube, weil es unvernünftig iſt; hier kündigt der Glaube der Vernunft nicht blos den Gehorſam, ſondern auch jeden Vertrag, er ergreift ihr gegenüber die Contraposition und erlaubt ihr gar keine Einrede. Wenn man mit Tertullian und Bacon den Glauben der Vernunft entgegenſetzt und die Vernunftwidrigkeit zum poſitiven Glaubenskriterium macht, ſo bleibt nur dieſer dritte Fall als der einzig mögliche übrig. Der Vernunft und Philoſophie gegenüber kann der Glaubenspurismus keine andere Formel finden. Freilich iſt auch dieſe Formel gegen ihren Willen mit der Vernunft verſetzt, und darin beſteht der Widerſpruch, der ihre innere Unmöglichkeit ausmacht. Sie iſt Raiſonnement, ſie begründet den Glauben, zwar durch das Gegentheil der Vernunft, aber gleichviel, ſie begründet: ſie kann das quia nicht loswerden, ſie iſt ſelbſt Logik, indem ſie alle Logik ausſchließt! Indeſſen wollen wir den guten Willen für die That nehmen und fragen, ob das credo quia absurdum von Bacon ebenſo gut gemeint iſt als von Tertullian.

Tertullian hatte mit ſeinem Bekenntniß nur ein einziges Ziel vor Augen: die Reinheit des Glaubens; er wollte der Wiſſenſchaft keine Wohlthat erweiſen, denn ſie galt ihm nichts, ſein Satz war einfach und eindeutig. Dagegen Bacon wollte mit ſeiner Trennung von Glaube und Wiſſenſchaft beide von einander unabhängig machen, er wollte beide vor der Vermiſchung bewahren, er bezweckte die Unabhängigkeit der Wiſſenſchaft nicht weniger als die der Religion. Wir müſſen unſere Behauptung ſteigern: Bacon wollte die Unabhängigkeit des Glaubens, weil er die der Wiſſenſchaft im Sinne hatte; er

handelte mehr im Intereſſe der Wiſſenſchaft als in dem des Glaubens, ſeine Erklärung war doppelſinnig und zweideutig, ſie kann zum Vortheile beider, ſie muß mehr zum Vortheile der Wiſſenſchaft ausgelegt werden. Die Wiſſenſchaft war ſein Schatz, und bei ſeinem Schatze war ſein Herz. Nannte er nicht ſelbſt die auf die Wiſſenſchaft gegründete Herrſchaft des Menſchen das Himmelreich, welches er aufſchließen wollte? Sein Intereſſe für Glaube und Wiſſenſchaft war getheilt, es hatte zwei Seiten, und wenn auf einer von beiden ein Uebergewicht ſtattfand, ſo lag es ohne Zweifel auf der wiſſenſchaftlichen. In der That war hier ein ſolches Uebergewicht. Wer dieſen wiſſensdurſtigen Geiſt kennen gelernt hat, wird nicht zweifeln, daß ſein wahres und unwillkürliches Intereſſe allein der Wiſſenſchaft zufiel; ihr widmete er den beſten Theil ſeines Lebens, während der andere nicht der Religion, ſondern den Staatsgeſchäften gehörte. Seiner Neigung nach galt ihm der Glaube ſo viel als dem Tertullian die Wiſſenſchaft; er war ſo wenig ein theologiſcher Geiſt als Tertullian ein phyſikaliſcher. Wie verhielt ſich alſo Bacon ſelbſt zur Religion bei dieſer Doppelſeitigkeit ſeines Standpunktes?

In der Auflöſung dieſer ſchwierigen und vielumſtrittenen Frage nehmen wir Bacon's philoſophiſche Denkweiſe zur Richtſchnur und wollen zuſehen, ob ſie mit ſeiner perſönlichen Geſinnung ganz übereinſtimmt? Es giebt drei Fälle, welche die möglichen Verhältniſſe der Philoſophie zur Religion auseinanderſetzen. Die Philoſophie ſoll die Religion erklären, indem ſie dieſelbe durchdringt, das iſt ihre erſte und natürliche Aufgabe; wenn ſie dieſelbe zu löſen nicht vermag, ſo bleibt ihr nichts übrig, als von der Religion einfach zu behaupten, daß ſie unbegreiflich ſei, und hier ſind zwei Wege möglich: ent-

weder muß die Philoſophie das unbegreifliche Object ganz verneinen oder anerkennen, entweder vollkommen umſtoßen oder vollkommen unangetaſtet laſſen. Das thut die wiſſenſchaftliche Erklärung nie, ſie iſt jedesmal zugleich Rechtfertigung und Kritik.

Die baconiſche Philoſophie iſt unfähig, die Religion zu erklären; ſie konnte weder die ſchaffende Phantaſie der Kunſt, noch das Weſen des menſchlichen Geiſtes begreifen; ihr fehlen alle Organe, um der Religion beizukommen, dieſem Zuſammenhange zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Geiſte. Religion iſt in allen Fällen ein Verhältniß, deſſen Seiten Gott und Menſchengeiſt ſind. Wie kann ein Verhältniß begriffen werden, deſſen Seiten man nicht begreift? Wie kann eine Philoſophie, die nur mit den Mitteln der experimentellen Erfahrung erkennen will, den Geiſt ergründen, ſei es in der göttlichen oder menſchlichen Natur? Die baconiſche Philoſophie begreift ſelbſt an dieſem Punkte ihre Schranke, ſie iſt ſich deutlich bewußt, daß innerhalb ihrer Verfaſſung Geiſt, Gott, Religion unergründliche Objecte ſind; dieſe deutliche und ausgeſprochene Einſicht beweiſt, daß ſich die bloße Erfahrungsphiloſophie in ihrem Urheber ſelbſt richtig erkannte und ihre Grenzen einzuhalten wußte. Sie hatte zu wählen zwiſchen der Verneinung und Anerkennung der Religion; welche Seite ſie auch ergreift, ſie muß die ergriffene ohne alle Bedingungen annehmen; ſie muß die Religion, ſo wie ſie iſt, en bloc entweder verwerfen oder beſtehen laſſen. In dieſer nothwendigen Alternative befindet ſich die baconiſche Philoſophie aus unvermeidlichen Gründen. Sie entſcheidet ſich ihrem wiſſenſchaftlichen Charakter gemäß für die unbedingte Anerkennung. Aber es iſt ſchwer, wenn nicht überhaupt unmöglich, in einer ſolchen

Entſcheidung jedes Schwanken zu vermeiden und in einem ſolchen Entweder — Oder auf einer Seite allein unbeweglich ſtill zu ſtehen, namentlich für eine ſo bewegliche Philoſophie als die baconiſche. Einmal in jenes Dilemma zwiſchen unbedingte Bejahung und unbedingte Verneinung der Religion geſtellt, geräth ſie unwillkürlich in eine gewiſſe pendulariſche Bewegung, die von dem poſitiven Haltpunkt der Anerkennung, welchen Bacon ergreift, nicht ſelten der verneinenden Richtung zuſtrebt. Die Widerſprüche, welche man in Bacon's Stellung zur Religion wahrnimmt, ſind nichts Anderes als Bewegungen innerhalb jenes Dilemmas, als unwillkürliche Schwankungen in einer an ſich amphiboliſchen Lage. Prüfen wir genau Bacon's Stellung zur Religion, ſo erkennen wir wohl den Widerſpruch, worin ſie befangen war: die baconiſche Philoſophie anerkannte und bejahte das poſitive Glaubensſyſtem, während ſie ſelbſt in einer abweichenden und außerreligiöſen Richtung ihren eigenen Weg ging; ſie hielt den Verneinungstrieb zurück, aber ſie konnte ihn nicht ganz unterdrücken. Man muß alſo fragen: warum äußerte die baconiſche Philoſophie ihren Widerſtand gegen die Religion nicht ohne allen Rückhalt, wie die meiſten ihrer Nachfolger wirklich gethan haben? Warum ergriff ſie die Seite der Anerkennung, die ſie ohne inneres Widerſtreben, ohne offene Widerſprüche kaum feſthalten konnte? Sie wäre in der negativen Stellung feſter und mehr ſie ſelbſt geweſen: warum wählte ſie die poſitive? Die erſte und gewöhnliche Antwort iſt, daß Bacon aus perſönlichen Rückſichten dem Anſehen der Religion nachgab, daß er unter einer ſcheinbaren Anerkennung den antireligiöſen Charakter ſeiner Philoſophie verbarg, daß mit einem Worte ſeine Stellung gegenüber der Religion hypokritiſch war. Die erſte Antwort iſt nicht immer

die beſte, ſie iſt in dieſem Fall die ſchlimmſte, die man geben kann, und zugleich die unverſtändigſte. Es wäre doch in dieſem Falle der Mühe werth, erſt die wiſſenſchaftliche Erklärung der Sache zu verſuchen, bevor man ungeſcheut die moraliſche Verurtheilung der Perſon ausſpricht. Und Eines liegt auf der Hand: wenn Bacon die Anerkennung der Religion heuchelte, ſo war er einer der ungeſchickteſten und einfältigſten Heuchler; denn was ſein Deckmantel verhüllen ſollte, die abweichende Denkweiſe ſeiner Philoſophie, trat an ſo vielen Stellen offen hervor. Die Heuchelei beweiſt einen unehrlichen Mann, die ungeſchickte Heuchelei einen Thoren. Wenn man mit Bacon's Charakter die eine Vorſtellung vereinigen kann, wie will man mit ſeinem Geiſte die andere vereinigen?

2. Die theoretiſchen Geſichtspunkte.

Er hätte die Religion verneinen ſollen, weil er ſie nicht erklären konnte? So hätte er aus denſelben Gründen den menſchlichen Geiſt und die Exiſtenz Gottes verneinen müſſen, denn er ſelbſt bekannte, daß ſeine Philoſophie unvermögend ſei, ſie zu erklären; ſo hätte er aus denſelben Gründen die Metaphyſik und die natürliche Theologie verneinen müſſen, denn ſie paſſen beide nicht in den ſtreng phyſikaliſchen Geiſt ſeiner Philoſophie. Wenn Bacon innerhalb der phyſikaliſchen Erklärung der Dinge nichts von zweckthätigen Kräften, nichts von Geiſt und Gott wiſſen wollte, mußte er ſie deshalb verneinen? Wenn er dieſe phyſikaliſch nicht zu erklärenden Mächte dennoch bejahte, war ſeine Bejahung Heuchelei? Wenn ſie es nicht war, warum ſollte es ſeine Anerkennung der Religion ſein?

Und in der That fand Bacon in seiner natürlichen, wenn auch nicht physikalischen, Welterklärung Gründe genug, um das Dasein Gottes anzuerkennen. Er entdeckte hier Endursachen, die er nicht physikalisch beweisen und brauchen, aber ebenso wenig aus empirischen Gründen leugnen konnte. Die Physik erklärt die Dinge als Effecte blind wirkender Kräfte, sie kennt nur die Gesetze mechanischer Causalität, aber leugnen kann sie nicht, daß sich in diesen Wirkungen zugleich eine zweckmäßige Anordnung kundgiebt. Sie überläßt der Metaphysik, für die zweckmäßigen Wirkungen die zweckthätigen Kräfte aufzusuchen; sie überläßt der natürlichen Theologie, diese zweckthätigen Kräfte auf eine intelligente Urkraft als die weltschaffende zurückzuführen. Bacon hat sich wiederholt darüber erklärt, daß in seinen Augen eine völlig mechanische und atomistische Naturphilosophie, wie die Systeme des Leucipp, Demokrit und Epikur, eine natürliche Theologie nicht blos zulasse, sondern verlange und mehr als jede andere Philosophie befestige. Der Atomismus leugnet die Zweckursachen in der Naturerklärung, er leugnet nicht die Zwecke in der Natur, er muß in der Natur selbst Ordnungen anerkennen, die sich unmöglich aus den zufälligen Bewegungen zahlloser Atome herleiten lassen. Um so viel mehr ist er genöthigt, einen intelligenten Welturheber anzuerkennen, der jene Ordnungen bildet. Diese Annahme erscheint dem Verstande Bacon's so nothwendig, daß er lieber allen möglichen Aberglauben bejahen, als sie verneinen will. „Gerade jene philosophische Schule des Leucipp, Demokrit und Epikur, die vor andern des Atheismus beschuldigt wird, giebt näher betrachtet den klarsten Beweis für die Religion. Denn es ist immer noch wahrscheinlicher, daß die vier veränderlichen Elemente und ein fünftes unveränderliches Wesen,

die von Ewigkeit her genau zusammenhängen, keines Gottes bedürfen, als daß die zahllosen Atome und Keime, die ohne Ordnung umherirren, diese Ordnung und Schönheit des Weltalls ohne einen göttlichen Baumeister haben hervorbringen können." *)

So führt die natürliche Welterklärung selbst (durch die Metaphysik zur natürlichen Theologie und damit) zur Entdeckung einer göttlichen Macht, die nicht gedacht werden kann ohne Verstand und Wille. In der Natur offenbart sich die göttliche Macht, in den Statuten der Religion der göttliche Wille. Und zwar handelt dieser Wille allmächtig, d. h. aus bloßer grundloser Willkür. Uebersteigt nun die natürliche Offenbarung der göttlichen Macht die erklärende Menschenvernunft, um wie viel unbegreiflicher sind die Anordnungen und Statute der göttlichen Willkür, um wie viel unerklärlicher also die Religion! Ist sie darum weniger anerkennenswerth? Wenn die Naturphilosophie die göttliche Macht anzuerkennen sich genöthigt sieht, wird sie wagen, den göttlichen Willen in der Religion zu verneinen? So wenig in Gott ein Widerspruch stattfinden kann zwischen Macht und Wille, so unmöglich erscheint in Bacon's Augen ein Misverhältniß zwischen Religion und Philosophie.**) Wenigstens die Naturphilosophie setzt den Menschen nicht in Widerspruch mit den göttlichen Offenbarungen. „Es war nicht die Naturwissenschaft, sondern die Moral, das Wissen vom Guten und Bösen, wodurch die Menschen aus dem Paradiese vertrieben wurden."***)

*) Serm. fid., XVI. De atheismo. Op. p. 1165.
**) Nov. Org. I, 89. Op. p. 307.
***) Praef. Nov. Org. Op. p. 275.

Ich will damit nur bewieſen haben, daß Bacon's theoretiſche Geſichtspunkte ihn nicht hinderten, die Religion anzuerkennen; ich werde weiter zeigen, daß ſeine praktiſchen Geſichtspunkte ihn hinderten, die Religion zu verneinen oder auch nur zu bekämpfen. So wird von beiden Seiten ſeine Stellung zur Religion genau in die Lage gerückt, worin wir ſie finden.

3. Die praktiſchen Geſichtspunkte.

Man ſetze den Fall, welcher nicht der thatſächliche iſt, daß ſich Bacon der Religion feindlich gegenübergeſtellt und die natürliche Wahrheit zum Kriterium der religiöſen gemacht hätte: was wäre die Folge geweſen? Offenbar ein Kampf mit der Religion, ein Kampf um Dogmen, d. h. in Bacon's Augen ein Kampf um Worte: eine jener unnützen Disputationen, die ſeit Jahrhunderten den menſchlichen Geiſt verödet und der geſunden Weltbetrachtung entfremdet haben. Statt die Wiſſenſchaften zu vermehren, hätte Bacon die Religionsſtreitigkeiten vermehrt und das wiſſenſchaftliche Elend ſelbſt mit einem neuen Beitrage bereichert. Wer dieſen Geiſt kennen gelernt hat, der weiß, wie ſehr gerade er allen Disputationen der Art abgeneigt war, wie ſeine ganze Natur in jeder Weiſe inſtinctiv dem Wortgezänk widerſtrebte. Dieſer eine Grund reicht hin, Bacon's Stellung zur Religion zu erklären und zu rechtfertigen. Er wollte um keinen Preis ein Religionszänker ſein, darum mußte er um jeden Preis der Religion gegenüber eine friedfertige Haltung annehmen; er hatte zu wählen zwiſchen dem Glauben sans phrase und den Phraſen der Glaubensſtreitigkeiten. Daß er jenen vorzog, iſt deshalb keine Heuchelei, weil er in allem Ernſt und aus allen Gründen dieſe vermeiden wollte. Wir urtheilen aus dem Geiſte Bacon's: in dieſem

folgte die Nothwendigkeit seiner friedfertigen Religionsstellung aus der Unmöglichkeit ihres Gegentheils. Das scheinen sich diejenigen gar nicht überlegt zu haben, die mit dem Vorwurfe der Heuchelei gleich bei der Hand sind. Bacon wollte die Grenzstreitigkeiten zwischen Glaube und Wissenschaft vermeiden, nicht blos weil sie ihm mislich und unbequem waren, sondern vor Allem deshalb, weil er von solchen Streitigkeiten gar keinen Nutzen, gar keinen praktischen Erfolg absah. Seine ganze Denkweise ging darauf aus, der Wissenschaft allen unnützen Streit zu ersparen, um die Zeit, die damit verloren wurde, fruchtbarern und bessern Untersuchungen zu gewinnen. Diesen Zweck zu erreichen, nahm Bacon keinen Anstand, etwas von dem formellen Ansehen der Philosophie zu opfern; desto ungestörter konnte sie ihre wirkliche Herrschaft befestigen und ausbreiten. Schon diese eine Rücksicht genügt, um Bacon's Verfahren gegen den Vorwurf der Verstellung oder Heuchelei zu schützen. Er war einmal der systematische Denker nicht, mit dem man rechten darf, wenn er seinen Grundsätzen etwas vergiebt; außerdem waren Bacon's theoretische Grundsätze, wenigstens in seinem eigenen Verstande, gegen die Religion nicht ausschließend; zugleich hatte er den ausgesprochenen Grundsatz, in allen Fällen praktisch zu sein, unter allen Umständen den Nutzen der Wissenschaft im Auge zu haben, und im Interesse der Wissenschaft schien es ihm zweckdienlicher, mit der Religion Frieden zu halten, als Krieg zu führen. Das war eine Klugheit, die ihm keine Heuchelei kostete, die Schonung nach der einen Seite war in der That eine Sicherheit nach der andern, und diese Sicherheit war nöthig. Je weniger die Philosophie, die Bacon reformiren und vor Allem brauchbar machen wollte, in das Gebiet der Theologie eingriff,

je behutſamer ſie ſich abgrenzte, um ſo weniger hatte ſie von dort eine feindliche Intervention zu fürchten, um ſo mehr Zeit gewann ſie für ihre eigene ungeſtörte Fortbildung. In dieſer Rückſicht behandelte Bacon das Verhältniß der Wiſſenſchaft zur Theologie als eine auswärtige Angelegenheit mit praktiſcher Umſicht, mit politiſchem Tacte, mit mehr Klugheit als Kühnheit; die unſchuldige und untergeordnete Haltung, welche er der Religion gegenüber annahm, war kein Deckmantel ſeines Unglaubens, ſondern ein Schutzmittel für ſeine Philoſophie.

Und geſetzt nun den unmöglichen Fall, daß Bacon die Religion verneint, bekämpft, eine neue Religionsſtreitigkeit begonnen hätte: was wäre der praktiſche Erfolg geweſen, wenn ſie überhaupt einen gehabt hätte? Die Stiftung einer neuen Religionspartei, einer Secte, welche die Kirchenſpaltung vermehrt hätte! Und Bacon hätte der Mann ſein ſollen, der auf einen ſolchen praktiſchen Erfolg hinarbeitete? Ein abgeſagter Feind des Sectengeiſtes, wie Bacon war, hätte er den Sectengeiſt befördern ſollen? Nicht einmal in der Philoſophie wollte Bacon eine Schule ſtiften, und in der Religion hätte er eine Secte geſtiftet? Man kann ihm doch wahrlich keinen Vorwurf daraus machen, daß er mit widerwärtigen Mitteln einen widerwärtigen Zweck nicht verfolgte. Die widerwärtigen Mittel waren die dogmatiſchen Wortſtreitigkeiten, der widerwärtige Zweck die Religionsſecte. Um der Wiſſenſchaft willen lag ihm der Friede am Herzen. Er fand gerade deshalb ſeine Epoche günſtig für die Wiſſenſchaft, weil nach langen Spaltungen und Kriegen der Augenblick des Friedens wiedergekommen war und damit die Werke des Friedens, wozu Kunſt und Wiſſenſchaft vor Allem gehören, eine neue Aera und eine neue Blüte hoffen konnten. Um des Friedens willen entſchied ſich

Bacon unbedingt für die Einigkeit in Religion und Kirche und wurde deren Wortführer in seinen Essays. „Da die Religion ein so vorzügliches Band der menschlichen Gesellschaft ist, so muß sie durch die geziemenden Bande wahrer Einigkeit und Liebe vereinigt bleiben. Religionsstreitigkeiten sind Uebel, von denen die Heiden nichts wußten." „Ein Vortheil der kirchlichen Einigkeit ist der Friede, der eine zahllose Reihe von Wohlthaten in sich begreift."*) Um den Frieden zu erhalten, bejahte Bacon die kirchliche Einigkeit, gegründet auf die Statute der Religion, und er wenigstens konnte nie versuchen, diese Einigkeit durch einen Angriff zu gefährden. Für ihn galt der Ausspruch, der vollkommen seine Stellung bezeichnet: „Wer nicht wider uns ist, der ist mit uns!"**)

Und gesetzt nun, Bacon hätte mit den widerwärtigen Mitteln religiöser Controversen den widerwärtigen Zweck ausgeführt und eine neue Religionssecte gestiftet, was wäre die Folge gewesen? Ein neuer eifriger Sectengeist, d. h. ein neuer Fanatismus, der natürlich diesem Denker auf das äußerste widerstreben mußte. Fanatismus ist blinder Religionseifer, und dieser erschien in Bacon's Augen als die giftige Ausartung der Religion, als ein Aussatz, dem er offen und mit Kühnheit den Grundsatz der Toleranz entgegenstellte.

4. Die politischen Gesichtspunkte.

Wenn Bacon im Interesse des Friedens allen Religionsstreitigkeiten aus dem Wege ging und von sich aus keinen Schritt unternahm, um die kirchliche Einigkeit zu stören, so

*) Serm. fidel., III. De unitate ecclesiae. Op. p. 1142.
**) Ebend. Op. p. 1143.

mußte er natürlich auch von Seiten der Religion und Kirche dieſelbe Friedensgeſinnung verlangen. Denn was hilft es, die Kirche friedlich anerkennen, wenn ſie ſelbſt den Krieg will? Hier ſetzt Bacon dem Anſehen der Religion und der kirchlichen Macht die beſtimmte, nicht zu überſchreitende Grenze, er will in der Kirche ſelbſt den Geiſt der Friedensſtörung unterdrückt und gehemmt wiſſen. Innerhalb der Kirche entſpringt die Friedensſtörung aus dem blinden Religionseifer, denn dieſer iſt immer geneigt zu gewaltſamen Ausbrüchen; ſeine praktiſche Form iſt der Fanatismus der Propaganda, ſeine theoretiſche Form iſt der Aberglaube; in beiden Formen ſetzt Bacon dem blinden Religionseifer Gewalten entgegen, die ihn hemmen und zurücktreiben. Die praktiſche Gewalt gegenüber der fanatiſchen Propaganda, die wir füglich die kirchliche Eroberungsluſt oder Herrſchſucht nennen, beſteht in der weltlichen Macht, im Staat und in der Politik; die theoretiſche gegenüber dem Aberglauben beſteht in der Wiſſenſchaft und beſonders in der Naturphiloſophie. Der Aberglaube iſt der innere Grund des religiöſen Fanatismus, welcher ſelbſt den Grund der Religionskriege bildet; dieſe ſoll der Staat, jenen die Wiſſenſchaft verhindern. Es iſt nach Bacon eine falſche Religionseinigkeit, die ſich auf Aberglauben gründet, denn der Aberglaube iſt Unwiſſenheit, geiſtiges Dunkel, und „im Dunkeln ſind alle Farben gleich“. Und ebenſo falſch iſt die kirchliche Einigkeit, die ſich mit gewaltſamen Mitteln auszubreiten ſucht und in den Religionskriegen jene furchtbaren Gräuel entfeſſelt, die von jeher die Gemüther mit Recht der Kirche entfremdet haben. Um ſie zu verhindern, ſtellt Bacon die Kirche unter die weltliche Obrigkeit, ſie darf niemals den bürgerlichen Frieden ſtören und die Staatsgewalt, welche die menſchlich höchſte iſt,

angreifen; ſie darf nie das Schwert Mohammed's führen. Mit einem Worte: Bacon entwaffnet die Kirche im Namen des Staats. Wenn die Religion den Staat bekämpft, „ſo heißt das nichts Anderes, als eine Tafel des Geſetzes an der andern zertrümmern und die Menſchen ſo ausſchließlich als Chriſten betrachten, daß man darüber zu vergeſſen ſcheint, es ſeien Menſchen. Der Dichter Lucrez, da er ſich das Opfer der Iphigenia vergegenwärtigte, rief aus: «Solche Abſcheulichkeiten konnte ſie eingeben, die Religion!» Und was würde er erſt geſagt haben, wenn ihm die pariſer Bluthochzeit und die Pulververſchwörung in England bekannt geweſen wäre? Gewiß, er würde ein ſiebenfach größerer Epikuräer und Atheiſt geworden ſein, als er wirklich war.“*)

Der fanatiſchen Ausbreitung der Religion ſetzt der Staat in ſeiner Gewalt einen feſten Damm entgegen. Dieſe ſtrenge Zucht und Aufſicht des Staats iſt vor Allem deshalb nöthig, damit die Religion nicht die Brandfackel der politiſchen Revolution entzünde. Auf dieſe Gefahr, die ſeinem Zeitalter nahe lag, macht Bacon beſonders aufmerkſam. Es iſt leicht zu fürchten, daß die Religion durch ihre Verwandtſchaft mit dem Fanatismus, der Fanatismus durch ſeine Verwandtſchaft oder, beſſer geſagt, durch ſeine Uebereinſtimmung mit der Roheit den Pöbel entfeſſelt und alle ſelbſtſüchtigen Intereſſen, die ſich damit verbinden, unter den Waffen der Religion gegen den Staat ins Feld führt. So entſtehen die religiöſen Bürgerkriege, das furchtbarſte aller politiſchen Uebel. Iſt innerhalb der Kirche eine Reform nöthig, ſo ſoll ſie nicht durch das Volk von unten herauf, ſondern durch den Staat gemacht wer-

*) Ebend. Op. p. 1144.

den. So richtet ſich Bacon's Stellung zur Religion vollkommen nach dem Vorbilde der engliſchen Reformation, wie es das Zeitalter Eliſabeth's ausgeprägt hatte. „Es ſieht einem Ungeheuer gleich, wenn man das weltliche Schwert im Intereſſe der Religion dem Volk in die Hände giebt. Die Wiedertäufer und dergleichen raſende Fanatiker mögen ſich das merken. Die Gotteslästerung des Teufels: «Ich will hinaufſteigen und dem Höchſten gleich werden», iſt groß; aber noch größer wäre jene, wenn Gott jemand ſagen ließe: «Ich will hinabſteigen und dem Fürſten der Finſterniß gleich werden.» Und was iſt es anders, wenn die Sache der Religion ſo tief herabſteigt, daß ſie ſich zu Grauſamkeiten und verruchten Verbrechen hinreißen läßt: Regenten zu morden, Völker auszurotten, Reiche zu zerſtören? Das heißt doch wohl den heiligen Geiſt nicht in der Geſtalt einer Taube, ſondern eines Geiers oder eines Raben herabſteigen laſſen und auf das Schiff der Kirche das Panier der Räuber und Mörder aufſtecken. Es iſt daher recht und dem Bedürfniß der Zeit noch beſonders angemeſſen, daß die Kirche durch Lehren und Beſchlüſſe, die Fürſten durch ihre Gewalt und im Bunde damit alle religiöſen und moraliſchen Schriften als friedensverkündigende Herolde den religiöſen Fanatismus und alle Lehren, die ihn begünſtigen, in den Abgrund verdammen und auf ewige Zeiten vertilgen.“

Damit iſt Bacon's Stellung zur Religion von ihm ſelbſt auf das deutlichſte bezeichnet. Er führt den Stab des Herolds, der den Waffenſtillſtand verkündigt, er will den Frieden: darum erklärt er von ſich aus die unbedingte Anerkennung der geoffenbarten (und vom Staate angenommenen) Religion; darum verlangt er von Seiten der Kirche dieſelbe Friedensſtellung, ſie ſoll aufhören, eine weltliche Herrſchaft zu führen, und dieſe

dem Staat allein überlaſſen, ſie ſoll ſich aller Zwangsmittel begeben, wodurch ſie die Gewiſſen unterdrückt und den Frieden ſtört. Jeder Gewiſſenszwang, den die Kirche verſucht, verräth unzweideutig ihre Abſicht auf weltliche Herrſchaft. „Um die volle Wahrheit zu ſagen", ſo ſchließt Bacon ſeinen Verſuch über die Einheit der Kirche, „erklären wir mit dem gelehrten und weiſen Kirchenvater: diejenigen, welche zum Gewiſſenszwang rathen, ſoll man anſehen als Leute, die unter dieſer Lehre nur ihre eigenen Leidenſchaften verbergen und ihr eigenes Intereſſe damit zu befördern ſuchen."*)

II.

Aberglaube und Frömmigkeit.

Was demnach Bacon unbedingt anerkennt, iſt die friedenſtiftende und friedfertige Religion, die allein von Gott kommt; was er unbedingt verwirft, iſt die friedenſtörende und verfinſterte Religion, die ſich auf den menſchlichen Aberglauben gründet. Die geoffenbarte Religion widerſpricht der menſchlichen Vernunft, aber nie dem menſchlichen Wohle. Dieſer Geſichtspunkt des praktiſchen Nutzens war in Bacon ſo feſt gewurzelt, daß er ihn ſogar zum Maßſtabe des göttlichen Willens machte. So rückſichtsvoll und unterwürfig er ſich gegen die geoffenbarte poſitive Religion zeigt, ſo rückſichtslos und kritiſch verfährt er mit dem Aberglauben, gegen deſſen gemeinſchädliche Folgen er die weltliche Staatsmacht als Polizei und theoretiſch die Wiſſenſchaft als Heilmittel aufbietet. Daher ſagt er von der Naturphiloſophie: „ſie ſei die ſicherſte Medicin des Aberglaubens und die treueſte Dienerin der Religion".**)

---

*) Ebend. Op. p. 1145.

**) Nov. Org. I, 89.

Der Aberglaube ist in Bacon's Augen die überspannte, entartete, im Grunde selbstsüchtige Religion, die ihm weit schlimmer erscheint als die ausgeartete Philosophie. Die Ausartung der Philosophie ist der Unglaube oder Atheismus. Bacon widerlegt ihn durch die natürliche Theologie, diese steht dem Unglauben gegenüber, wie die geoffenbarte Theologie dem Aberglauben. Wäre nun keine andere Wahl möglich als zwischen Atheismus und Aberglauben, so würde sich Bacon unbedingt für den Atheismus erklären, weil er diesen für weniger gefährlich hält als jenen. Sowohl theoretisch als praktisch genommen, erscheint ihm der Aberglaube verderblicher, denn theoretisch ist er eine unwürdige Vorstellung Gottes, von dem er sich ein Götzenbild macht, und praktisch ist er gemeinschädlich, weil er die Unsittlichkeit und den Fanatismus begünstigt, also in der menschlichen Gesellschaft ein friedenstörendes Gift verbreitet. Der Atheismus hat keine Vorstellung von Gott, das ist besser als eine ungereimte und dem Wesen Gottes widersprechende Vorstellung; es ist besser, meint Bacon, das Dasein Gottes dahingestellt sein lassen oder verneinen, als dasselbe durch die unwürdigsten Vorstellungen entehren; dies thut der Aberglaube: „er ist in Wahrheit ein Pasquill auf das göttliche Wesen". Plutarch habe ganz Recht, wenn er sagt:
wollte in der That lieber, die Leute glaubten, daß es nie einen Plutarch gegeben habe, als daß sie glaubten, es habe einen Plutarch gegeben, der seine neugeborenen Kinder immer verschlungen habe, wie die Dichter von Saturn erzählen."*) Der

*) Serm. fid., XVII. De superstitione. Op. p. 1166. Hier ist eine Probe jener Widersprüche, deren man sehr viele in Bacon's Schriften finden kann, wenn man will. Vorher sagte Bacon: lieber Aberglauben als Atheismus! Jetzt sagt er: lieber Atheismus als Aberglau-

Aberglaube tyranniſirt die Menſchen, entzweit ſie und verdirbt alle geſunden Geiſteskräfte. Das thut der Atheismus ebenſo wenig: „er läßt die geſunde Vernunft, die ſittlichen Geſetze, das Streben nach gutem Ruf beſtehen, er untergräbt den bürgerlichen Frieden nicht, ſondern macht die Menſchen vorſichtig und auf ihr Intereſſe und ihre Sicherheit bedacht. So kann er auch ohne Religion eine gewiſſe Sittlichkeit hervorbringen, und es gab freigeiſtige Zeitalter, welche glücklich und ruhig waren, wie das römiſche unter Auguſtus". Dagegen der Aberglaube führt zu politiſchen Verirrungen. „Hier ſpielt das Volk den Meiſter, die Weiſen müſſen den Thoren gehorchen, die allgemeine Ordnung der Dinge wird umgekehrt, da alle praktiſchen Vernunftgründe aufgehört haben zu gelten."*) Und ſieht man auf die Gründe des Aberglaubens, ſo ſind es „angenehme und den Sinnen ſchmeichelnde Ceremonien und Kirchengebräuche, phariſäiſche Heiligkeit, überſpannter Traditionsglaube, hierarchiſche Kunſtgriffe, welche die Geiſtlichen zur Befriedigung ihres eigenen Ehr- und Geldgeizes ſpielen laſſen, zu große Begünſtigung jener ſogenannten guten und frommen Abſichten, welche den Neuerungen und den ſelbſtgemachten Culten die Thüre öffnen, anthropomorphiſche Vorſtellungen aller Art und

---

ben! Mit dem erſten Ausſpruch beginnt er ſeinen Verſuch gegen den Atheismus, mit dem andern ſeinen Verſuch gegen den Aberglauben. Welchen von beiden zog Bacon in der That dem andern vor? Man erwäge die Gründe, welche er beiden entgegenſetzt: er hat offenbar mehr Gründe und ſtärkere gegen den Aberglauben als gegen den Atheismus. Damit iſt der Widerſpruch, der in ſeinen Worten exiſtirt, in ſeinem Geiſte gelöſt, er exiſtirt nur noch für den oberflächlichen Leſer. Ich möchte den Schriftſteller kennen, der für einen ſolchen Leſer keine Widerſprüche hat.

*) Serm. fid. XVII. De superstitione. Op. p. 1167.

endlich barbariſche Zeiten.“ Man laſſe ſich nicht täuſchen durch die Aehnlichkeit des Aberglaubens mit der Religion; gerade dieſe Aehnlichkeit macht ihn um ſo viel häßlicher, „er verhält ſich zur Religion, wie der Affe zum Menſchen“. „Ebenſo wenig“, ſetzt Bacon beſonnen hinzu, „ſoll man ſich durch Furcht vor dem Aberglauben zu voreiligen Reformen hinreißen laſſen. Bei Reformen in der Religion muß man, wie bei der Reinigung des Körpers, mit Vorſicht zu Werke gehen und nicht die geſunden Theile zugleich mit den verdorbenen wegſchaffen; dies nämlich iſt gewöhnlich der Fall, wenn Reformationen vom Haufen geleitet werden.“*)

Der Aberglaube, tyranniſch und ſelbſtſüchtig, wie er iſt, haßt ſeine Gegner und bezeichnet jeden, der ihm widerſpricht, mit dem Namen eines Atheiſten. Man muß darum ſehr vorſichtig mit dieſem Namen umgehen. Atheismus iſt Gottloſigkeit; der wahre Atheismus iſt die praktiſche Gottloſigkeit, welche unter dem Schein der Religion die ſelbſtſüchtigen Intereſſen begünſtigt und dem Eigennutze dient, die theoretiſche Gottloſigkeit, der ſpeculative Atheismus, iſt überhaupt ſehr ſelten. „Die wahren Atheiſten, deren Anzahl groß iſt, ſind die Heuchler, die das Heilige beſtändig im Munde führen und die Gebräuche mitmachen, ohne daß Herz und Sinn etwas davon weiß, ſodaß ſie zuletzt mit dem Brandmal auf der Stirn daſtehen.“**)

Bacon's religiöſer Charakter ſteht im Einklange mit ſeiner Philoſophie. Wir können auch über dieſen verborgenſten Punkt (denn die eigene religiöſe Geſinnung iſt eine Angelegenheit des

---

*) Ebend. Op. p. 1169.

**) Serm. fid. XVI. De atheismo. Op. p. 1165 flg.

Herzens) ein bestimmtes Urtheil fällen. Er war dem Aberglauben, als der verunstalteten Religion des menschlichen Wahns, gründlich abgeneigt und bekämpfte ihn von sich aus durch die wissenschaftliche, namentlich naturphilosophische Aufklärung; er setzte dem Atheismus wissenschaftliche Gründe entgegen, ohne Erbitterung. Die geoffenbarte Religion und die darauf gegründete Kirche erkannte Bacon an aus Gründen, welche seine theoretischen Gesichtspunkte nicht hinderten, welche seine praktischen und politischen Gesichtspunkte verlangten. Er wollte die geoffenbarte Religion wie die Naturwissenschaft gereinigt wissen von allen menschlichen Idolen, in diesem Punkte dachte Bacon antikatholisch als ein echter Nachkomme des reformatorischen Zeitalters; er wollte sie angenommen wissen ohne logische Beweisform, in diesem Punkte dachte er antischolastisch als der Begründer einer neuen Philosophie. Diese Philosophie hatte keine Gründe, die den Sätzen der geoffenbarten Religion zu Beweisen dienen konnten, und Bacon war der Kopf, um dieses Nichtkönnen seiner Philosophie zu begreifen. Was sie der Religion allein bieten konnte, war die unbedingte formelle Anerkennung. Ich gebe zu, daß Bacon's persönliche Stellung am Hofe Jakob's I., seine Rücksichten für den König, für die Zeitverhältnisse überhaupt und mancherlei Nebenmotive den Ausdruck dieser Anerkennung sehr begünstigt und oft verstärkt haben. Einer formellen Anerkennung wird es leicht, in allen Tonarten zu reden. Und Bacon redete bisweilen auch die Sprache der Frömmigkeit. Was er in der Religion bekämpfte, war die menschliche Autorität; was er unbedingt anerkennen wollte, war die göttliche. Freilich läßt sich dagegen fragen, in welchen Punkt Bacon das entscheidende Kennzeichen der göttlichen Autorität setzte? Wenn sich Bacon diese Frage

aufwarf, ſo mußte er ſie mit der Bibel beantworten und darüber mit ſeinen phyſikaliſchen Begriffen in manche Widerſprüche gerathen. Aber die Frage der bibliſchen Autorität nicht ernſtlich zu unterſuchen, gehört zum religiöſen Charakter ſeines Zeitalters. Die formelle Anerkennung, welche Bacon der geoffenbarten Religion widmete, ſchließt die innere Anerkennung nicht aus; ich ſage nicht, daß ſie dieſelbe beweiſt. Aber gewiß iſt, daß ein Geiſt wie der ſeinige zu weit und umfaſſend war für eine Aufklärung, die alles ſchlechtweg verneint, was ſie nicht im Stande iſt zu erklären; er überließ eine ſolche Aufklärung den Spätern, die enger und darum ſyſtematiſcher denken konnten als er. Indeſſen war die innere Anerkennung, welche dieſer von wiſſenſchaftlichen und praktiſchen Weltintereſſen erfüllte Kopf für die Religion übrig behielt, weder eine eifrige noch tiefe Gemüthsbewegung. Sie war kühl wie alle ſeine Neigungen. Bacon's Glaube beruhte auf einem unterdrückten Zweifel und behielt an dieſem ein fortwährendes Gegengewicht. Sein eigentliches Intereſſe lebte in der Welt, in der Natur und Erfahrung; der religiöſe Glaube war und wurde nie der Schatz ſeines Herzens; dazu fehlte ihm das einfache und kindliche Gemüth, das eigentliche Glaubensgefäß. Er war wie überall ſo auch in der Religion vom Zweifel ausgegangen; wenn die Schrift über die chriſtlichen Paradoxen, die nach ſeinem Tode erſchien, ihm wirklich angehört, ſo beweiſt ſie ſeine religiöſe Skepſis.*) Er kannte die Antinomien zwiſchen den religiöſen Offenbarungen und der menſchlichen Vernunft, bevor er ſie durch einen Machtſpruch beſeitigte. Durch negative Urtheile läßt ſich Bacon's religiöſe

*) Christian paradoxes. 1645.

Gesinnung am sichersten bestimmen; sie war nicht Heuchelei, denn die Anerkennung war ihm ernst, sie war auch nicht Frömmigkeit, denn die Weltinteressen lagen ihm mehr am Herzen, und es fehlte ihm von Natur alles, was in der Religion die Natur, um nicht zu sagen das Genie, ausmacht: die naive Glaubensempfänglichkeit und das kindliche Glaubensbedürfniß. Denken wir uns seine religiöse Gesinnung dem Unglauben näher als dem Aberglauben und gleichweit entfernt von Frömmigkeit und Heuchelei, so treffen wir sie an ihrem richtigen Orte, in einer kühlen Mitte, welche wenigstens sehr nahe an Gleichgültigkeit oder Glaubensindifferenz grenzte, wenn sie nicht wirklich im Indifferenzpunkte stand. Gemüthlich betrachtet, kostete ihm die Anerkennung, welche er der Religion zollte, nichts, nicht einmal eine Verstellung. Seine Glaubensansichten kamen nicht aus der Fülle des Herzens, sondern waren eine wohlüberlegte und wohlbegründete Haltung; sie waren nicht Maske, sondern zeitgemäßes Costüm, welches ihm natürlich stand, aber sie berührten ihn nicht tiefer.

Sechzehntes Kapitel.

Bacon und Joseph de Maistre.

Aeußerlich aufgefaßt und einseitig beurtheilt zu werden ist das sehr begreifliche Schicksal aller Philosophen. Einseitige Urtheile, von einem scharfsinnigen Kopfe gebildet, sind immer beachtenswerth, denn sie sehen von der Eigenthümlichkeit des Philosophen *ein* Merkmal vor allen, und weil sie dieses besonders hervorheben, machen sie es besonders sichtbar. Was nun Bacon's religiösen Standpunkt betrifft, so ist es in der That ein interessantes und lehrreiches Schauspiel, die darauf bezüglichen Urtheile zu hören. Indem sie einen Standpunkt einseitig auffassen, der in seiner Natur doppelseitig war, so müssen sie einander auf das härteste widersprechen. Alle möglichen, einander entgegengesetzten Urtheile, die über Bacon's Verhältniß zur Religion denkbarer Weise gefällt werden konnten, sind wirklich darüber gefällt worden. Sie zeigen, welche Gegensätze Bacon selbst in sich vereinigte. Mit *ihm* verglichen, sind sie einseitig; unter sich verglichen, bilden diese Urtheile ein Exemplar von Antinomien. In Englands öffentlicher Meinung gilt Bacon gewöhnlich als ein echt kirchlich Gesinnter; das wird in Deutschland von den Gelehrten, die das Thema berührt haben, stark bezweifelt, in Frankreich so geleugnet, daß

ſie vielmehr das äußerſte Gegentheil religiös-kirchlicher Geſinnung in Bacon behaupten. Aber auch in Frankreich, wo man ſich mit Bacon ungleich mehr beſchäftigt hat als in Deutſchland, ſind völlig entgegengeſetzte Stimmen laut geworden, deren Beiſpiele wir vorübergehend vergleichen wollen.

Ich muß zuvor bemerken, daß die von Bacon eingeführte Trennung zwiſchen geoffenbarter Religion und menſchlicher Vernunft bei den verſchiedenſten Geiſtern Eingang fand und völlig entgegengeſetzten Intereſſen zum Ausdruck diente. Dieſe baconiſche Formel wurde begierig ergriffen von den Einen zum Schutze des Glaubens, von den Andern zum Schutze des Unglaubens. So unterſcheiden ſich in dieſem Punkte das ſiebzehnte und achtzehnte Jahrhundert. Wo ſich in dieſem die fortgeſchrittene Aufklärung noch der baconiſchen Concordienformel bedient, da geſchieht es im entſchieden antireligiöſen Intereſſe: ſie iſt der Religion gegenüber zu einer blos formellen Anerkennung geworden, von der man behaupten kann, daß ſie die innere ausſchließt, vielmehr deren Gegentheil verbirgt. In dieſer Form erſcheint das baconiſche Glaubensprincip bei Condillac, der die baconiſche Philoſophie auf die Spitze eines ausſchließenden und vollendeten Senſualismus ſtellte. Dagegen im ſiebzehnten Jahrhundert finden wir in Frankreich dieſelbe Trennung von Glaube und Vernunft zu Gunſten des Glaubens. Aber innerhalb dieſer poſitiven Glaubensſtellung iſt wiederum ein Gegenſatz möglich; denn es kommt an auf die Gründe, aus welchen man die Vernunft der geoffenbarten Religion opfert, ob es die Frömmigkeit thut oder der Zweifel. Die Frömmigkeit kann das Intereſſe haben, ſich in die göttlichen Offenbarungen zu verſenken, unbehindert und unbeirrt durch menſchliche Weisheit. Die ſkeptiſche Vernunft kann das In-

tereſſe haben, die Knoten des Zweifels mit dem Schwerte des Glaubens zu zerſchneiden, weniger um das [illegible]rt des Glaubens zu ſchärfen, als um der Vernunft [illegible]acht zu nehmen, ſelbſt ihre Zweifel zu löſen, d. h. um die Vernunft als ſolche im Zweifel zu laſſen. Die Vernunft wird dem Glauben geopfert, nachdem ſie deſſen Widerſprüche von allen Seiten betrachtet und mit ſkeptiſchem Scharfſinn analyſirt hat. Dieſer Triumph des Glaubens über die Vernunft iſt im Grunde der Sieg des Skeptikers; können nämlich nur ſo die Zweifel gelöſt werden, ſo ſind ſie in der That unlösbar, und damit hat der Skeptiker ſein Spiel gewonnen. Woran er in Wahrheit glaubt, das iſt die unſichere und ungewiſſe Menſchenvernunft, das iſt ſein Glaubensintereſſe: der Unglaube an die Vernunftwahrheit, den er überſetzt in den blinden Glauben an die Wahrheit der göttlichen Offenbarung. Dieſe beiden innerlich ſo verſchiedenen Glaubensintereſſen, das religiöſe und das ſkeptiſche, ſtützen ſich auf die baconiſche Trennung von Religion und Philoſophie. Zwei der größten und intereſſanteſten Geiſter des ſiebzehnten Jahrhunderts behaupten jene Trennung zu Gunſten des Glaubens, aber ſo, daß ihre Glaubensintereſſen einander zuwiderlaufen, ein Janſeniſt und ein Skeptiker: Blaiſe Pascal iſt der eine, Pierre Bayle der andere.

Nachdem die baconiſche Glaubensformel auf ſo einſeitigen Standpunkten erſchienen, hier dem Glauben, dort dem Unglauben zugefallen war, kann es uns nicht Wunder nehmen, daß man Bacon's religiöſen Standpunkt ſelbſt in ähnlicher Weiſe einſeitig auffaßte, daß ihn die Einen durch Pascal, die Andern durch Bayle, die Dritten durch Condillac vorſtellten und erklärten. „Er war entſchieden ungläubig", ſo urtheilen Condillac und ſeine Schule, die Encyklopädiſten und deren Epigonen, Mallet,

der Biograph Bacon's, Cabanis, sein Panegyriker, Lasalle, sein Uebersetzer, der geradezu erklärt, Bacon sei im Herzen ein vollkommener Atheist gewesen und in seiner äußern Anerkennung der Religion nichts als ein Heuchler und Höfling.*) Alle diese Leute, die zu einer Geistesfamilie gehören, sehen in Bacon ihren Stammvater und beurtheilen ihn nach der Familienanalogie als einen ihres Gleichen. Indessen hören wir auf der andern Seite die entgegengesetzte Stimme: „er war entschieden gläubig und devot", so urtheilt de Luc, der Interpret der baconischen Philosophie, gegen welchen Lasalle den Unglauben Bacon's vertheidigt. An de Luc schließt sich der Abbé Emery mit seiner apologetischen Schrift über Bacon's Christenthum (derselbe, der Leibniz's Gedanken über Religion und Moral erläutert hat.**)

Alle diese Auffassungen sind einseitig und viel zu vag, um Bacon's Geist zu erschöpfen. Aber sie haben jede einen gewissen Berührungspunkt mit ihm gemein und treffen ihr Ziel in diesem einen Punkte, der freilich das Centrum nicht ist. Am nächsten verwandt mit Bacon sind (unter den Bezeichneten) Condillac und seine Anhänger, die sich zu ihm verhalten, wie etwa bei uns die Wolfianer zu Leibniz. Die Freidenker wie die Gläubigen haben Bacon für den Ihrigen erklärt, indem sie ausschließlich die ihnen zugewendete Seite des Philosophen sehen. Was an Bacon dem Glauben ähnlich sieht, halten die Freidenker für nichtigen Schein, bloße Maske, geflissentliche Heuchelei; Lasalle, der sich selbst „Bacons Kammerdiener"

*) Cabanis, Rapport du physique et du moral de l'homme. Lasalle, Œuvres de Bacon. Préface générale, p. 44.

**) De Luc, Précis de la philosophie de Bacon. Emery, Christianisme de Bacon.

nennt, ſpricht ungeſcheut, wie ein Kammerdiener, von dieſer partie honteuse ſeines Herrn. Was in Bacon dem Unglauben ähnlich ſieht, nehmen ſeine gläubigen Bewunderer für unbedeutende Aeußerungen oder für Irrthümer, die Bacon ſelbſt eingeſehen und mit der Zeit abgelegt habe. „Die Lobeserhebungen, welche die Feinde der chriſtlichen Religion auf Bacon häufen", ſagt der Abbé Emery, „haben uns beinahe deſſen Glauben verdächtig gemacht. Aber wie freudig überraſchte uns ſein religiöſes Gefühl und ſeine frommen Ausſprüche!" So hat Bacon unter den Ungläubigen wie Gläubigen ſeine Apologeten gefunden, oder, um moderner zu reden, die Advocaten, die für ihn plaidiren. Es fehlt, um die Gruppe zu ſchließen, der Polemiker, der advocatus diaboli, den wir Bacon gegenüber nur in einer gewiſſen Claſſe von Menſchen ſuchen können, nämlich allein unter den Fanatikern; und hier findet ſich wirklich dieſer advocatus diaboli, er kommt wie gerufen, in der Perſon des Grafen Joſeph de Maiſtre, durch den die franzöſiſche Literatur in der Gruppe ihrer auf Bacon bezüglichen Schriften die Lücke der Polemik zu erfüllen wenigſtens den beſten Willen gehabt hat. Unter dem Titel „Prüfung der baconiſchen Philoſophie" hat Maiſtre in zwei Bänden nicht die Bekämpfung, ſondern die Vernichtung Bacon's verſucht.*) Er hat inſofern das Recht zu einer radicalen Polemik, weil ſein Standpunkt den radicalen Gegenſatz zu dem baconiſchen bildet. Nichts widerſtrebte dem toleranten und phyſikaliſchen Denker ſo ſehr als der religiöſe Fanatismus; Maiſtre iſt ein Fanatiker. Keinem kirchlichen Standpunkte war Bacon feind-

*) Examen de la philosophie de Bacon, où l'on traite différentes questions de la philosophie rationelle. Œuvr. posthume du comte Joseph de Maistre. 2 Vols. Paris et Lyon, 1836.

licher entgegengesetzt als dem katholischen; unsere Leser werden bemerkt haben, daß Bacon vom Katholicismus die Züge entlehnte, womit er den Aberglauben schilderte; Maistre ist nicht blos Katholik in ultramontanem Verstande, sondern ein jesuitisch gesinnter Katholik. Keinem wissenschaftlichen Standpunkte widerstrebte Bacon entschiedener als dem scholastischen, der die Theologie des Mittelalters ausgemacht hatte; Maistre ist ein künstlicher Scholastiker, da er ein natürlicher vermöge seines Zeitalters nicht sein kann, er ist Romantiker, einer von Denen, die durch eine politische Restauration mit den Einrichtungen des Mittelalters künstliche Belebungsversuche anstellen. Er nimmt also seinen Gesichtspunkt jenseits der baconischen Philosophie auf einer Bildungsstufe, die Bacon hinter sich hat; das ist für die Polemik des Grafen de Maistre eine unglückliche Stellung, sie sieht ihr Object nur von hinten und sie beurtheilt Bacon, wie sie ihn sieht. Vergleichen wir beide, so sind ihre Standpunkte entgegengesetzt, nicht ihr Zeitalter. Bacon's Gegensatz zur Scholastik war natürlich, nothwendig und entschieden; Maistre's Gegensatz zu Bacon ist künstlich, gemacht, schwankend, und weil er der entschiedenste sein will, so wird er im höchsten Grade heftig, ungerecht, unsinnig. Das verdirbt und vergiftet von vornherein den Kreuzzug, welchen der französische Romantiker des neunzehnten Jahrhunderts gegen den englischen Philosophen des siebzehnten predigt.

Was de Maistre an der baconischen Philosophie am wenigsten vertragen kann, ist die Trennung zwischen Philosophie und Religion, Wissenschaft und Theologie, welche Bacon einführte; was ihn am meisten in der baconischen Philosophie empört, ist die Herrschaft der Naturphilosophie und Physik, der

untergeordnete Rang, der den moraliſchen und politiſchen Wiſſenſchaften übrig gelaſſen wird. „Den Naturwiſſenſchaften gehört der zweite Platz; der Vorſitz gebührt mit Recht der Theologie, Moral, Politik. Jedes Volk, welches dieſe Rangordnung nicht ſorgfältig einhält, befindet ſich im Zuſtande des Verfalls.“*) Dem Romantiker ſchweben die Kirchenväter und Scholaſtiker vor, die im Intereſſe und zum Beſten der Kirche philoſophirten. Er behauptet gegen Bacon eine ähnliche Einheit zwiſchen Religion und Philoſophie, aber er läßt ſich hinreißen, dieſe Einheit durch Gründe zu vertheidigen, welche nicht der Scholaſtik, ſondern der Aufklärung angehören. Man traut ſeinen Augen kaum, wenn ein de Maiſtre für die Uebereinſtimmung zwiſchen Offenbarung und Vernunft Argumente vorbringt, die Leſſing gebraucht hat. Er ſpricht von dem erziehungsmäßigen Gange der göttlichen Offenbarungen, ihrem natürlichen Verhältniß zur Faſſungskraft des menſchlichen Verſtandes: wie jede Offenbarung eigentlich nichts ſei als eine zeitiger mitgetheilte Wahrheit, eine pädagogiſch geleitete Aufklärung.**) Was ein de Maiſtre allein durch die Autorität der Kirche vertheidigen ſollte, vertheidigt er aus rationellen Gründen, die ihm eine außerkirchliche Aufklärung an die Hand giebt. Indem der moderne Diplomat gegen Bacon die Partei der Scholaſtik ergreift, wird er ein Romantiker; indem er ſie

*) Examen de la phil. de Bacon, tom. II, chap. II, p. 260.

**) „Die Offenbarung wäre nichtig, wenn nicht nach der göttlichen Belehrung die menſchliche Vernunft im Stande wäre, ſich ſelbſt die geoffenbarten Wahrheiten zu beweiſen: wie die mathematiſchen oder alle andern menſchlichen Lehren erſt dann als wahr und gültig erkannt ſind, wenn die Vernunft ſie geprüft und wahr befunden hat.“ Bd. II, S. 22.

vertheidigt und ihren Advocaten macht, wird er ein Sophiſt und verfällt dem Schickſale aller ſeiner Partei- und Geiſtesgenoſſen. Geſtützt auf die geſchichtliche Autorität, welche die Gewalt für ſich hat, können dieſe Leute triumphiren; geſtützt auf Vernunftgründe, opfern ſie charakterlos ihre Grundſätze und müſſen ſo unterliegen, daß ſie dem Feinde freiwillig ihre Waffen ausliefern. Uebrigens iſt Bacon keineswegs das ausſchließliche Ziel für die Polemik de Maiſtre's. In ihm will er ein ganzes Geſchlecht, ein ganzes Zeitalter vernichten: das achtzehnte Jahrhundert mit den Trägern der franzöſiſchen Aufklärung. Jeder Schlag, den Bacon von den Händen de Maiſtre's empfängt, ſoll zugleich Condillac und die Encyklopädiſten treffen. Maiſtre's Buch gegen Bacon iſt eine Kriegserklärung der franzöſiſchen Romantik des neunzehnten Jahrhunderts gegen die franzöſiſche Aufklärung des achtzehnten: „Bacon war das Idol des achtzehnten Jahrhunderts, er war der Großvater Condillac's, er muß nach ſeinen Abkömmlingen, nach ſeinen geiſtigen Wahlverwandtſchaften beurtheilt werden, und dieſe ſind Hobbes, Locke, Voltaire, Helvetius, Condillac, Diderot, d'Alembert u. ſ. f. Bacon hat die Grundſätze der Encyklopädiſten gemacht, dieſe haben Bacon's Ruhm verbreitet und ihn auf den Thron der Philoſophie erhoben. Er war der Urheber jener „Theomiſie", die den Geiſt des achtzehnten Jahrhunderts erfüllt hat."*)

Dies iſt nach Maiſtre Bacon's geſchichtliche Bedeutung; ſie iſt unleugbar eine große und weitreichende. Um ſo mehr liegt dem Gegner der Aufklärung daran, dieſen Charakter auf ſeinen wahren Werth zurückzuführen, da ſich von ihm ein

*) Tom. II, p. 27, 13, vgl. chap. VII.

feindliches Jahrhundert herleitet. Wir ſuchen aus den langen Tiraden die charakteriſtiſchen Züge zuſammen, um unſern Leſern zu zeigen, wie ſich Bacon in dem Kopfe de Maiſtre's abbildet. Es iſt eine menſchenunähnliche Caricatur, die nicht ihren Gegenſtand abſcheulich, ſondern ihren Urheber lächerlich macht. Der Fanatismus verwüſtet jedes Talent, ſogar das Talent, die Dinge zu verzerren, er vertilgt die letzte Spur natürlicher Aehnlichkeit, weil er ſelbſt mit der Natur nichts mehr gemein hat.

Maiſtre ſchätzt vor allem ſein Object nach dem römiſch-katholiſchen Geſichtspunkt, welchen er den chriſtlich-religiöſen nennt. Wie erſcheint ihm Bacon unter dieſem Geſichtspunkt? Er war, wofür ihn die Encyklopädiſten erklärten, ein Ungläubiger, „ein Gottloſer", ſagt de Maiſtre, „ein entſchiedener Atheiſt". Aber er hat doch dem Glauben das Wort geredet und denſelben in ſeiner Machtvollkommenheit unbedingt anerkannt? „Um ſo ſchlimmer", ſagt de Maiſtre, „er war alſo zugleich ein vollendeter Heuchler."*) Hier kommt ihm Laſalle ſehr zu ſtatten, der auch ſeinen Herrn und Meiſter, wie er Bacon nennt, für einen Atheiſten unter hypokritiſcher Maske erklärte. Wo aber ſind für de Maiſtre die Kriterien von Bacon's Unglauben und Heuchelei? Hier iſt eine köſtliche Probe, wie fein de Maiſtre dieſe Kriterien aufzuſpüren weiß; einem ſolchen Spürorgan konnte freilich Niemand entgehen. Bacon ſagt im 29. Aph. des zweiten Buches ſeines Organons: „man müſſe auch die ungewöhnlichen Naturerſcheinungen, die Misgeburten, u. ſ. f. beobachten und ſammeln, aber mit Vorſicht, und für beſonders verdächtig müſſe man diejenigen hal-

*) Tom. II, p. 13, 18 und viele a. St.

ten, deren Erzählungen von irgend welchem religiöſen Urſprunge ſeien, wie die Prodigien beim Livius.“*) Dieſen Satz nimmt Maiſtre gefangen, hier muß ihm Bacon ſeinen Atheismus und ſeine Heuchelei in einem Athemzuge bekennen. Die angeführte Stelle redet von ungeheuerlichen Naturphänomenen, das ſind nicht Wunder, ſondern Monſtra, wie ſie Bacon auch nennt; was dieſe betrifft, will er den religiöſen Erzählungen, welche es auch ſeien, nicht unbedingt geglaubt wiſſen. Halt! ruft de Maiſtre, das iſt eine Blasphemie! Bacon meint hier das Chriſtenthum, er läſtert die heilige Religion, er iſt ein Unchriſt, ein Atheiſt! Aber Bacon ſetzt hinzu: „wie z. B. die Wundererzählungen des Livius“, er citirt noch weiter die Leute der Magie und die alchymiſtiſchen Schriftſteller, ſeine Seele denkt nicht an die chriſtlichen Wunder, die gar nicht unter die betreffende Kategorie fallen! „Seht!“ ruft de Maiſtre, „den Heuchler, er meint das Chriſtenthum und citirt den Livius! Seht, wie ſich der geſchickte Komödiant augenblicklich zu decken weiß, indem er den Livius vorſchiebt! Ich muß ihm das Wort der Frau von Sévigné zurufen: «Schöne Maske, ich kenne dich»! Er hat geſagt: «man ſoll, was die Monſtra betrifft, den religiöſen Erzählungen nicht unbedingt glauben, welche es auch ſeien.» Das Wort iſt geſchrieben, es ſteht da: welche es auch ſeien! Er meint alle, alſo auch die chriſtlichen.“**) Weil Bacon die Glaubwürdigkeit der Monſtra bezweifelt, beſonders in den Erzählungen religiöſen Urſprungs, darum gilt er in den Augen de Maiſtre's für einen Unchriſten; weil er ſich dabei an den Livius hält, für einen Heuchler.

---

*) Nov. Org. II, 29.

**) Jos. de Maistre, tom. II, p. 317, 318, Anm. 2.

Und was ist Bacon in der Wissenschaft nach dem Urtheile dessen, der ihn soeben in der Religion als einen Gottlosen und Heuchler entlarvt hat? „Er predigt", sagt de Maistre, „die Wissenschaft, wie seine Kirche das Christenthum — ohne Mission!"*) Der Graf de Maistre erlaube uns, bei diesem Ausspruche mit der Frau von Sévigné ihm zu sagen: „Maske, wir kennen dich!" Was er in Bacon bekämpft, ist nicht blos der Großvater Condillac's, das Idol des achtzehnten Jahrhunderts, der Philosoph, sondern — der Protestant! Daß ein Protestant, ein Glied der abtrünnigen Kirche, der Mutterkirche den Dienst der Philosophie gekündigt, die Hegemonie der Wissenschaften übernommen und dem Protestantismus zugeführt hat, diese unbequeme Thatsache fällt dem Fanatiker des Katholicismus, dem romantischen Scholastiker, dem Diplomaten der Restauration zur Last und er möchte diesen Stein seines Anstoßes wegräumen. Bacon hatte zur Reformation der Wissenschaften ebenso wenig Beruf als der Protestantismus zur Reformation der Kirche: das heißt in de Maistre's Sprache, er hatte keinen; das heißt in der unsrigen, er hatte einen ebenso großen, und für diesen großen Beruf zeugen uns die drei Jahrhunderte, welche der Protestantismus bestanden und gewirkt hat. Bacon war nach dem Urtheile de Maistre's kein wissenschaftliches Genie. Warum? Weil er selbst keine Entdeckungen gemacht, sondern nur über die Kunst, Entdeckungen zu machen, geschrieben hat, weil er der Theoretiker dieser Kunst war.**) Das heißt, dem Aesthetiker vorwerfen, daß er kein Künstler ist. Wenn man von

*) Ebend. tom. I, p. 83.
**) Tom. I, chap. II.

den Objecten nur ſagen will, was ſie nicht ſind, ſo kann man viel über ſie reden; die Zahl ſolcher unendlichen Urtheile, wie ſie die Logik nennt, iſt ſelbſt unendlich, die Logik ſollte die Beiſpiele ſolcher unendlichen Urtheile, die eigentlich keine ſind, aus unſern Kritikern ſchöpfen. Was endlich war Bacon, wenn er ein wiſſenſchaftliches Genie ſo wenig war, als ein Aeſthetiker Künſtler? Er war, entſcheidet de Maiſtre, ein belletriſtiſcher Schriftſteller der leichtfertigſten und roheſten Art, ohne eine Spur von Originalität, denn ſeine Sprache wimmelt von — Gallicismen!*) Seine Liebe zu den Wiſſenſchaften war eine unglückliche, zeugungsunfähige Liebe: die Verliebtheit eines Eunuchen!**) Seine ſogenannte Philoſophie iſt ein geiſtloſer Materialismus, ſchwankend und haltungslos in ſeinem Ausdruck, frivol in ſeiner Geſinnung und voller Irrthum in allen ſeinen Behauptungen. Auch nicht ein Fünkchen Wahrheit will de Maiſtre in Bacon anerkennen, er verſichert ihn wiederholt ſeiner tiefſten Verachtung. Man ſieht, daß man es mit einem Raſenden zu thun hat, der ſich mit jedem Worte mehr in die beſinnungsloſe und darum lächerliche Wuth hineinredet und unter dem Namen Bacon's eine Vogelſcheuche mishandelt, die ſein eigenes ungeſchicktes Werk iſt, — wenn man Sätze, wie folgende, lieſt: „Der Geſammteindruck Bacon's, der mir nach ſorgfältiger Prüfung übrig bleibt, iſt ein durchgängiges Mistrauen und darum eine vollkommene Verachtung; ich verachte ihn in jeder Beziehung, ſowohl wenn er Ja, als wenn er Nein ſagt.“ „Bacon irrt, wenn er behauptet; er irrt, wenn er verneint; er irrt, wenn er zweifelt; er irrt mit einem

*) Tom. I, p. 97.
**) Tom. II, p. 365.

Worte überall, wo es Menſchen möglich iſt zu irren.“*) Und der Grund dieſer durchgängig falſchen und verderblichen Philoſophie war ſo eitel und verächtlich als ſie ſelbſt. Es war nichts als die Neuerungsſucht, „die Krankheit des Neologismus“**), die Bacon und die geſammte neuere Philoſophie in England, Frankreich und Deutſchland verführt hat: es war lediglich die Sucht, dem Alten zu widerſprechen, die allen ſogenannten Syſtemen der neuern Philoſophie ihr eintägiges Daſein und den Urhebern derſelben die Tagesberühmtheit verliehen hat, welche der Graf de Maiſtre mit dem Hauche ſeines Mundes vernichtet. Sein unwilliger Blick trifft nicht ohne Bedauern auch den größten und ſchwierigſten Denker der neuern Philoſophie, unſern Landsmann Immanuel Kant, in der Reihe der Neologen. Es iſt ergötzlich, einen Kant vor dem Richterſtuhle eines de Maiſtre zu finden, und noch ergötzlicher, das Urtheil zu hören, welches dem größten der Philoſophen von dieſem befangenſten der Richter geſprochen wird. Kant hätte nach der Meinung de Maiſtre's ein Philoſoph ſein können, wenn er kein Charlatan geweſen wäre. Die unübertreffliche Stelle lautet: „Wenn Kant einfältigen Sinnes einem Plato, Descartes, Malebranche nachgegangen wäre, ſo würde die Welt längſt nicht mehr von Locke reden, und Frankreich hätte ſich vielleicht ſchon eines Beſſern belehrt hinſichtlich ſeines traurigen und lächerlichen Condillac. Statt deſſen überließ ſich Kant jener unſeligen Neuerungsſucht, die Niemand etwas zu verdanken haben will. Er redete wie ein dunkles Orakel. Er wollte nichts wie andere gewöhnliche Menſchen ſagen, ſondern

*) Tom. II, p. 326, 363.
**) Tom. II, p. 364.

erfand ſich eine eigene Sprache, und nicht genug, daß er uns zumuthete, deutſch zu lernen (in der That, dieſe Zumuthung war ſchon ziemlich ſtark!), wollte er uns ſogar nöthigen, den Kant zu lernen. Was iſt die Folge geweſen? Unter ſeinen Landsleuten hat er eine flüchtige Gährung erregt, einen künſtlichen Enthuſiasmus, eine ſcholaſtiſche Erſchütterung, die ihre Grenze allemal am rechten Ufer des Rheins gefunden, und ſobald die Dolmetſcher Kant's ſich über dieſe Grenze hinauswagten, um vor den Franzoſen das ſchöne Zeug auszukramen, haben ſich dieſe nie enthalten können zu lachen."*)

Ich beſorge ernſtlich, daß dem Grafen de Maiſtre bei den Landsleuten Bacon's und Kant's etwas Aehnliches begegnen wird, und zwar werden wir über ihn aus ganz andern Gründen lachen als die Franzoſen über Kant, nicht auf unſere Koſten, ſondern auf die ſeinigen.

---

*) Tom. I, p. 12, 13. Ueber J. de Maiſtre's politiſch-literariſche Stellung vgl. Gervinus' „Geſchichte des neunzehnten Jahrhunderts", Bd. I, S. 379 fg; Bd. II, S. 73.

Siebzehntes Kapitel.

Bacon und Bayle. Die religiöse Aufklärung.

Wir haben gesehen, welcherlei Motive Bacon's religiösen Standpunkt bewegen und eine Richtung beschreiben lassen, die aus dem Zusammenwirken verschiedener Kräfte erkannt sein will und falsch beurtheilt wird, wenn man sie aus einer Quelle allein ableitet, sei es des Glaubens oder des Unglaubens. Mit der Erfahrungsphilosophie, die Bacon begründet, sind auch die Bedingungen zu einer Gestalt religiöser Aufklärung gegeben, deren Grundzüge Bacon ebenfalls vorbildet. Seine natürliche Theologie enthält schon den Keim zu dem spätern Deismus seiner Landsleute, der gegen die positive Religion eine kritische und im Fortgange abgewendete und feindliche Stellung einnimmt. Zwar wollte Bacon dem Offenbarungsglauben von Seiten der Philosophie eine Anerkennung eingeräumt haben, die alle Vernunftkritik ausschließt, er hatte die blinde Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben gefordert, aber zugleich die freie Bewegung der Wissenschaft in ihrem eigenen Gebiet gegen die Eingriffe der Religion vertheidigt und die Macht des Staates über die Kirche für nothwendig erklärt. Die Kirche soll anerkannt sein, aber nicht herrschen, Bacon verlangte die Vernichtung der Glaubens-

herrſchaft, die Geltung der Glaubenstoleranz, und welche Stellungen auch die Aufklärung in England und Frankreich gegenüber der geſchichtlichen Religion eingenommen hat, ſie hat in jeder gegen die Glaubensherrſchaft geeifert und die Glaubenstoleranz gefordert. Nicht Hobbes, ſondern Bacon iſt der Erſte geweſen, der das Schwert der Kirche aus den Händen der Prieſter in die des Staats gelegt wiſſen wollte, und ſchon vor Locke hatte er den Grundſatz der Duldung ausgeſprochen und im Intereſſe der Wiſſenſchaft erhoben.

Aber aus dem baconiſchen Standpunkte läßt ſich neben dem Deismus und der Toleranz auch der entſchiedene Unglaube ableiten, welcher in England und namentlich in Frankreich der baconiſchen Philoſophie nachfolgt. Der Unglaube, der die religiöſe Vorſtellungsweiſe überhaupt verneint und abwirft, iſt ſtets im Gefolge einer materialiſtiſchen Denkart, und in Bacon ſelbſt iſt dieſe Hinneigung zum Materialismus ſo bemerkbar als erklärlich, ſie iſt nur verdeckt und gleichſam überbaut durch die Metaphyſik, auf welche ſich die natürliche Theologie, dieſer Anſatz zum Deismus, gründet; ſein Geiſt lebte in der phyſikaliſchen Betrachtung der Dinge, die er grundſätzlich auf den Weg der mechaniſchen, atomiſtiſchen, materialiſtiſchen Erklärung verweiſt; wenn er wählen ſoll zwiſchen Aberglauben und Atheismus, ſo wählt er den letztern aus allen möglichen Gründen. Der Zeitpunkt wird kommen, wo die Philoſophie ihre formelle Anerkennung der poſitiven Religion fallen läßt und ihre naturaliſtiſche Denkweiſe dergeſtalt ausbreitet, daß Metaphyſik und natürliche Theologie jede Art der Geltung verlieren. Dann wird der Atheismus nicht blos dem Aberglauben vorgezogen werden, ſondern offen an die Stelle der Religion ſelbſt treten.

Vergleichen wir Religion und Philoſophie im Sinne Bacon's, ſo ſpringt ihre Unverträglichkeit in die Augen: Religion iſt ihm göttliche (übernatürliche) Offenbarung, Philoſophie Erklärung der Natur; der Grund der Offenbarung iſt die göttliche Willkür, die gar keine Nothwendigkeit hat, das Naturgeſetz der Dinge die mechaniſche Nothwendigkeit, welche alle Zweckthätigkeit, um ſo mehr jede Willkür ausſchließt: die Philoſophie weiß nichts von Willkür, die Religion nichts von Nothwendigkeit. Konnte Bacon einmal für die Religion keinen andern Grund ausfindig machen, als die göttliche Willkür, ſo hatte er Recht, ihre Unbegreiflichkeit an die Spitze zu ſtellen; konnte die Vernunft, wenn ſie die Religion unterſucht, hier nur Widerſprüche auffinden, welche aufzulöſen ſie ſchlechterdings unvermögend war, ſo hatte Bacon Recht, dieſen zielloſen Streitigkeiten, dieſem unfruchtbaren Hin- und Herreden zwiſchen Gründen und Gegengründen dadurch ein Ende zu machen, daß er der Vernunft jede Einrede verbot und ihr die unbedingte Anerkennung der göttlichen Glaubensdecrete zur Pflicht machte. Man muß nur deutlich begreifen, auf welcher Bildungsſtufe innerhalb der baconiſchen Philoſophie die menſchliche Vernunft ſteht, welchen Werth ſie der Religion auf der einen und ſich ſelbſt auf der andern Seite zuerkennt. Die Religion gilt ihr als ein poſitives Glaubensſyſtem, zuſammengeſetzt aus göttlichen Statuten, welche die Willkür oder Gottes grundloſer Rathſchluß angeordnet hat. Und was gilt die Vernunft ſich ſelbſt? In allen natürlichen Dingen iſt ſie Erfahrung, in allen übernatürlichen Dingen hört mit der Erfahrung auch die Vernunft und alles wohlbegründete Schließen auf, ſie wird jenſeits der Erfahrung gänzlich haltungslos und ergeht ſich hier in leeren Streitfragen, in unfruchtbaren und

endloſen Wortgefechten; der Natur gegenüber wird die menſchliche Vernunft zur erfahrungsmäßigen Wiſſenſchaft, der Religion gegenüber zum Raiſonneur, zum animal disputax; in der Religion herrſcht gebieteriſch die göttliche Willkür, in der Religionsphiloſophie herrſcht mit ihren leeren Vorſtellungen die menſchliche Willkür. So ſieht Bacon die Sache, ſo ſtehen hier Religion und Vernunft einander gegenüber; wenn er alſo der Religion die Vernunft unterwirft, ſo heißt das ſo viel als der göttlichen Willkür gegenüber die menſchliche zum Schweigen bringen. Und vorausgeſetzt einmal, daß die Werthe auf beiden Seiten ſich ſo verhalten, wie konnte er anders zwiſchen beiden entſcheiden? Die Vernunft ſchließt, jeder Vernunftſchluß verlangt einen Oberſatz, eine Regel, ein Geſetz; die Geſetze der Natur müſſen wir finden, denn ſie ſind in den Dingen verborgen; die Geſetze der Religion müſſen wir annehmen, denn ſie ſind von Gott offenbart. Es iſt der Vernunft erlaubt, aus dieſen Geſetzen zu ſchließen, aber nicht dieſelben zu verändern oder zu prüfen, ſie ſind die ewig feſten Regeln, welche von der Vernunft gebraucht, aber nicht gemacht werden. Welche Geltung Bacon dieſer Art eines ſecundären Vernunftgebrauchs in religiöſen Dingen einräumte, ſagte er in einem ſehr charakteriſtiſchen Bilde: es ſollte ſich nach ſeiner Meinung mit der Religion verhalten wie mit einem Spiel, man dürfe die Geltung der Spielregeln nicht beanſtanden oder umſtoßen, wenn man mitſpielen wolle, wohl aber dürfe man dieſe Regeln vernunftgemäß anwenden, benutzen und ſeine Schlüſſe darnach einrichten. Die Religion ſei ein Spiel, deſſen Regeln die göttliche Willkür feſtgeſtellt und durch Offenbarung den Menſchen mitgetheilt habe; wer ſich an ihr betheilige, müſſe ihre Regeln einfach annehmen wie ſie ge-

geben seien, und die eigene Vernunft fest an deren Richtschnur binden.*)

Diese Vergleichung der Glaubensstatute mit Spielregeln war von Bacon naiv gemeint, aber im Grunde frivol und für die Ehrwürdigkeit des Glaubens keineswegs zuträglich; man versuchte sehr bald, auf dem Schachbret so zu spielen, daß die menschliche Vernunft der Religion „matt!" zurufen konnte. Die Religion mit einem Spiele vergleichen, hieß in der That, die Religion aufs Spiel setzen, und die Philosophie, die von Bacon ausging, überredete sich schon nach wenigen Zügen, ihr Spiel gewonnen zu haben. Wie auf dem baconischen Standpunkte Religion und Vernunft gefaßt und gegeneinander gestellt waren, so bilden sie einen natürlichen Widerstreit, der zwar durch ein Machtgebot niedergehalten, durch eine formelle Anerkennung beseitigt, aber keineswegs verhehlt wurde. Die formelle Anerkennung stützte sich zum großen Theil auf praktische Gesichtspunkte, politische Rücksichten, subjective Gründe, die nicht aus der Philosophie selbst hervorgingen; es waren Nothstützen, die sehr bald fallen mußten, mit ihnen fällt die baconische Glaubensstellung, das Band zerreißt, welches Religion und Vernunft zusammengehalten hatte, sie trennen sich und ihr innerer Gegensatz tritt hervor in der Antipathie unverträglicher Denkweisen. Das ist das Thema, das sich in der Fortpflanzung der baconischen Philosophie weiter und schärfer ausbildet: entweder muß die Philosophie an sich oder am Glauben verzweifeln, entweder verliert die menschliche Vernunft oder die positive Religion ihre Glaub-

---

*) S. oben Buch II, Cap. IX, S. 324 flg. Vgl. Cap. XV, S. 402—410. De augm. scient. Lib. IX. Op. p. 260.

würdigkeit, entweder kehrt die Vernunft sich skeptisch gegen sich selbst oder ungläubig gegen die Religion. Von den beiden Mächten steht nur eine noch fest. Die Festigkeit der geoffenbarten Religion erschüttert die Grundlagen der Philosophie, den Glauben an die Sicherheit der menschlichen Vernunft; die Sicherheit der letztern erschüttert das Ansehen der positiven Religion, und zwar bildet die Skepsis, die noch auf einen Augenblick den blinden Glauben unterstützt, den Uebergang zum Unglauben: diesen Durchgangspunkt im Fortgange der baconischen Philosophie bezeichnet Pierre Bayle, er ist das Mittelglied zwischen Bacon und der französischen Aufklärung, er steht im Wendepunkt des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts.

Bayle macht, wie Bacon, die Vernunftwidrigkeit zum Bejahungsgrunde des Glaubens; er betrachtet, wie jener, den Widerspruch zwischen Religion und Vernunft als unlösbar, weil er ebenfalls die Quelle der Religion in der göttlichen Willkür, die Quelle der menschlichen Vernunft in natürlichen Gesetzen findet. Die absolute Willkür eines unbedingten Wesens und die natürlich bedingten Erkenntnißkräfte des Menschen erlauben keinen Vergleich, stehen in keinem Vernunftverhältniß, und am wenigsten können die Acte der göttlichen Willkür von dem menschlichen Geiste begriffen werden; sie verlangen blinden Glauben und blinden Gehorsam. Jeder Versuch einer Vernunftkritik der positiven Glaubensmaterien kann nur die Widersprüche beider klar machen: gerade darin besteht Bayle's originelle und merkwürdige That, daß er diese Widersprüche erleuchtet und allen Scharfsinn aufwendet, den Proceß zwischen Glaube und Vernunft zu articuliren und so durchzuführen, daß er offen zu Tage liegt; er läßt die Vernunftwidrigkeit

des Glaubens, die Bacon einfach behauptet hatte, Punkt für Punkt auftreten ſowohl in theoretiſcher als praktiſcher Hinſicht. Er wird, was Bacon nicht war, ein Kritiker des Glaubens. Die Frömmigkeit erſcheint auf praktiſchem Gebiet als Heiligkeit, auf theoretiſchem als Anerkennung der geoffenbarten Heilswahrheit. Von der Heiligkeit zeigte Bayle, daß ſie die Probe der natürlichen Moral nicht aushalte, von den geoffenbarten Glaubensobjecten, daß deren Anerkennung mit der menſchlichen Vernunft ſtreite. Seine Glaubenskritik verfuhr in baconiſcher Weiſe: ſie bewies den Widerſpruch zwiſchen Heiligkeit und Moral, Offenbarung und Vernunft, indem ſie denſelben an beſtimmten Fällen hervorhob und alſo auf dem Wege der Induction darſtellte; durch negative Inſtanzen widerlegte er die Uebereinſtimmung, welche zwiſchen Religion und Philoſophie gelten ſollte. Daß der heilige Charakter nicht zugleich der ſittliche ſei nach den Vernunftbegriffen der natürlichen Moral, zeigte er an dem Leben bibliſcher Perſonen, wie z. B. des Königs David*); daß die poſitive Glaubenslehre nicht zugleich Vernunftlehre ſei und niemals werden könne, zeigte er an dem Dogma von der Erlöſung durch die Gnadenwahl Gottes, von dem Sündenfall des Menſchen nach göttlichem Rathſchluß. Der menſchliche Sündenfall war für Bayle die negative Inſtanz gegen alle rationale Theologie. Wie dieſe auch die Sünde nach göttlichem Rathſchluß erklären mag, jedem ihrer Ausſprüche und Wendungen widerſtreitet ein Vernunftſatz. Die Thatſache des Sündenfalls mit dem Heere moraliſcher Uebel, welche nachfolgen, erſcheint ihm ſchlechterdings unerklärlich. Entweder iſt der Menſch nicht frei, dann iſt

*) Dictionnaire historique et critique. Art. David.

ſeine Handlung nicht Sünde, oder er iſt frei, dann hat er ſeine Freiheit von Gott; entweder wollte Gott die Sünde, was ſeiner Heiligkeit widerſtreitet, oder er wollte ſie nicht, ſondern verhielt ſich dagegen zulaſſend, d. h. er hinderte nicht, daß ſie geſchah; entweder alſo wollte ſie Gott nicht hindern, ſo war er nicht gut, oder er konnte ſie beim beſten Willen nicht hindern, ſo war er nicht allmächtig. Von allen Seiten ſieht ſich die Vernunft in ein Labyrinth von Widerſprüchen eingeſchloſſen, ſobald ſie den Sündenfall, das moraliſche Uebel in der Welt, zu erklären ſucht. Ohne Sünde keine Erlöſung, ohne Erlöſung keine chriſtliche Religion, deren geoffenbarte Glaubenswahrheiten daher undurchdringlich ſind für die menſchliche Vernunft. Durch die philoſophiſchen Sätze, neunzehn an der Zahl, welche Bayle den ſieben theologiſchen entgegenſtellt, will er die Unverträglichkeit beider, die Unmöglichkeit einer rationalen oder natürlichen Theologie bewieſen haben. Das Ergebniß ſeiner Glaubenskritik iſt der nicht zu löſende Widerſpruch zwiſchen Offenbarung und Vernunft. Aber damit will Bayle nicht dem Anſehen der Offenbarung, ſondern der Vernunft den Fall bereiten. Die Vernunft ſoll ſich der Religion unterwerfen, ſie ſoll blind glauben und aus allen Widerſprüchen, welche ſie ſcharfſinnig entdeckt hat, nur ihre eigene Nichtigkeit, ihre Ohnmacht eingeſehen haben, die Religion zu erklären und durch Vernunftgründe zu beweiſen; nicht der religiöſe, ſondern der philoſophiſche Skepticismus iſt das Ziel womit Bayle ſeine Unterſuchungen ſchließt: ihm gilt der Zweifel, womit die Vernunft ſich ſelbſt zurückzieht und beſcheidet, als die wahrhaft chriſtliche Philoſophie.*) Praktiſch meinte

*) Dict. hist. et crit. Art. Pyrrhon.

es Bayle gewiß ehrlich mit ſeiner Entſcheidung, er wollte als ein guter Calviniſt gelten und blieb, um als ſolcher leben zu können, gegen ſeine Neigungen in einem freiwilligen Exil; auch entſprach die Philoſophie, welche in der Skepſis endet und beharrt, ſeiner Geiſteseigenthümlichkeit, die bei ihrer encyklopädiſchen Ausbreitung, bei ihrem Intereſſe für die hiſtoriſche Mannichfaltigkeit, bei ihrer vorzugsweiſe kritiſchen Stimmung kein bindendes Syſtem vertrug. Aber eben dieſe kritiſche Neigung, die Bayle mit einer ſehr ausgedehnten Gelehrſamkeit verband, ließ nicht zu, daß in ihm das religiöſe Glaubensintereſſe ein wirkliches Herzensbedürfniß ausmachte. Seine Confeſſion war ihm werth, aber das Glauben ſelbſt lag nicht in ſeiner Gemüthsverfaſſung und vertrug ſich noch weniger mit der Art ſeiner Bildung. Nachdem er ſein kritiſches Gelüſte befriedigt, ſeine Zweifel ausgelaſſen, die Widerſprüche aufgedeckt und verdeutlicht hatte, welche die Philoſophie gegen die Glaubensſätze einwendet, wurde es ihm leicht, von der Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben zu reden. Seine Vernunft hatte ihr letztes Wort geſprochen, das letzte Wort war der Widerſpruch zwiſchen Glaube und Vernunft: die Vernunftwidrigkeit des Glaubens. Mehr wußte Bayle ſelbſt nicht. Er konnte den Widerſpruch nicht löſen, ſondern nur auffinden und hinſtellen, dieſer Widerſpruch war ihm ernſt, ſein Geiſt bewegte ſich mit raſtloſer Behendigkeit zwiſchen Religion und Philoſophie, wie zwiſchen den ſpeculativen Syſtemen; er ſelbſt war der lebendig gewordene Widerſpruch zwiſchen Glaube und Vernunft, der leibhaftige Widerſpruchsgeiſt, der, ohne ſich untreu zu werden, alle Einwände gegen den Glauben mit einem Schlage in Widerſprüche gegen die Vernunft verwandeln konnte, ja ſogar, um ſich treu zu bleiben,

verwandeln mußte. So allein wird Bayle richtig verſtanden, und ſo verſtanden darf er weder ernſthaft gläubig noch ernſthaft ungläubig genannt werden: er war durchgängig ſkeptiſch, er blieb auch in der Religion ein Skeptiker, und wenn er hier keiner ſein wollte, ſo war er es gegen ſeinen Willen, er konnte nicht anders. Was ihm allein feſtſtand, war die Unmöglichkeit, jene Zweifel zu löſen, welche die Vernunft in die Glaubensfragen einführt, dieſe Unmöglichkeit nannte er blinden Glauben; aber ein Glaube, der aus der Ohnmacht entſteht, welcher Art ſie auch ſei, wird mit ſeinem Urſprunge Eines gemein haben: er wird ſchwach ſein. Die Schwäche der Vernunft macht den Glauben nicht ſtark, den ſie begründet oder einräumt; der Zweifel an der Vernunft macht unſern Glauben an die geoffenbarten Wahrheiten nicht ſicher. Es gibt einen Glauben, der durch ſich ſelbſt ſtark genug iſt, um Vernunft und Wiſſenſchaft nicht zu bedürfen, und der niemals nach ihren Zweifeln und Einwänden frägt; dieſer bedürfnißloſe, urſprüngliche, kindliche Glaube iſt ſeiner ſelbſt gewiß, mag ihn die Vernunft bejahen oder verneinen; ihn kümmert es nicht, was die Vernunft dazu ſagt, ob ſie ihn mit einem „weil" begründet oder mit einem „obgleich" einräumt. Zu dieſen Glücklichen gehörte Bayle nicht, ſein Geiſt war ſo reich, ſo mannichfaltig, ſo zerſtreut, daß er unmöglich einfach genug werden konnte, um in das Himmelreich des Glaubens einzugehen. Der Glaube kann ſtark und lebendig ſein, wenn auch die Vernunft ſchwach iſt, aber durch die Schwäche der Vernunft kann er nicht ſtark werden. In Bayle's Glaube ſteckt der Zweifel als Erbtheil, er iſt eine Geburt der zweifelnden Vernunft, daher werden die Gläubigen wohl thun, wenn ſie einen ſolchen Bundesgenoſſen wie Bayle vorſichtig vermeiden. Der Glaube,

welchen die Skeptiker aus der Philoſophie der Religion anbieten, iſt ein Danaergeſchenk, welches die Religion beſſer ablehnt; Bayle's Glauben in das Chriſtenthum aufnehmen, hieße in der That, das hölzerne Pferd nach Troja bringen, und man wird ſehen, was über Nacht aus dieſem Glauben hervorgeht: nichts als zerſtörende Zweifel! Nachdem Bayle den Glauben kritiſch zerſetzt und aufgelöſt hat, kann er ihn ſowenig ins Leben zurückrufen, als der Anatom im Stande iſt, aus dem zerſtückten Organismus wieder einen lebendigen Körper zu machen, oder es müßte mit Hülfe der Medea geſchehen, ich weiß nicht durch welche Zauberei. Mit einem Worte: Bayle's Glaube iſt nichts als der veränderte Ausdruck des Zweifels, und die Unmöglichkeit, worauf er ſich gründet, iſt in ihm ſelbſt eine Unfähigkeit, die er beim beſten Willen nicht in eine Fähigkeit verwandeln konnte, auch nicht in die Fähigkeit zu glauben. Verglichen mit Bacon, verlangt zwar Bayle aus denſelben Gründen dieſelbe Unterordnung der Vernunft unter den Glauben, aber das Bewußtſein, womit die Vernunft dieſe ihre Unterthänigkeit ausſpricht, iſt in beiden ein ſehr verſchiedenes; ſie kennen beide den Widerſpruch zwiſchen Religion und Philoſophie, aber Bacon ſetzt ſich darüber hinweg, während ſich Bayle hineinbegiebt und den Abgrund zwiſchen Glaube und Vernunft mit geometriſcher Genauigkeit ausmißt, er weiß von dem Widerſpruche beider weit mehr zu ſagen als Bacon, in demſelben Grade iſt das Bewußtſein, womit ſich Bayle dem Glauben unterwirft, weniger naiv und eher geneigt, ironiſch zu werden. Bacon wollte der Religion nicht widerſprechen, Bayle widerſprach ihr wirklich; jener hielt zurück, was er dagegen hätte vorbringen können, dieſer nahm zurück, was er dagegen vorgebracht hatte, er widerrief ſeine

Opposition, freiwillig und aufrichtig, aber sie war bereits fertig und ausgemacht, er konnte sie wohl ungültig, aber nicht ungeschehen machen, er konnte die ausgesprochenen Zweifel nicht vergessen, diese scharfen Züge auf der Tafel seines Geistes nicht mehr auslöschen und mit aller Gewalt nicht glaubensstark werden, nachdem er einmal gegen den Glauben seinen Scharfsinn hatte spielen lassen. Daß Bayle zuletzt sein wollte, wozu er sich selbst die Möglichkeit genommen hatte, dieser innere Widerspruch legt in sein Glaubensbekenntniß einen ironischen Zug; nicht den Glauben, sondern sich selbst ironisirt Bayle, indem er die Waffen der Philosophie streckt. Und daß sein Glaubensbekenntniß aufrichtig gemeint war, dadurch wird diese Selbstironie keineswegs aufgehoben, sondern vielmehr verstärkt, indem sie verfeinert wird. In dieser Beziehung urtheilt Feuerbach sehr richtig: „Der Skepticismus war für Bayle eine historische Nothwendigkeit; er war die Concession, die er dem Glauben machte; er mußte der Vernunft ihre Tugenden als Fehler anrechnen. Das Bewußtsein der Stärke der Vernunft sprach sich ironisch demüthig unter dem Namen ihrer Schwäche aus.“*)

Man kann in Wahrheit den Glauben nicht feindseliger verneinen, als wenn man ihn auf solche Weise und aus solchen Gründen bejaht, nämlich durch seinen Widerspruch gegen die Vernunft. Was bleibt der Wissenschaft übrig, wenn ihr jede Möglichkeit genommen wird, sich durch Vernunftgründe den Glauben anzueignen, von sich aus einen Weg zu finden, der in die Religion einmündet? So wie Bacon und Bayle Glaube

*) Pierre Bayle. Ein Beitr. zur Gesch. der Philosophie und Menschheit, von L. Feuerbach. Sämmtl. Werke, Bd. VII, S. 220.

und Vernunft einander entgegenſtellen, bleibt dieſer nichts übrig als entweder die unbedingte Anerkennung oder die unbedingte Verwerfung des Glaubens, es bleibt ihr nichts übrig als die völlige Verzichtleiſtung entweder auf ſich oder auf die Religion. Eines iſt unmöglich: daß die Vernunft wirklich blind glaube. Wenn ſie nicht überhaupt blind iſt, ſo kann ſie gewiſſen Dingen gegenüber nicht blind werden. Und weder Bacon noch Bayle konnten den ernſtlichen Willen haben, die Vernunft blind zu machen, ſie, die ſich beide ſo ſehr darum bemühten, ihr die Augen zu öffnen. Alſo mit dem blinden Glauben, den beide verlangen, kann es zuletzt keine andere Bewandtniß haben, als daß die Vernunft der Religion gegenüber, da ſie nicht blind iſt, ſich blind ſtellt, daß ſie die Blinde ſpielt. So führt die baconiſche Philoſophie in ihrem Fortgange nicht zum Glauben, ſondern zum Scheinglauben, zu einer äußern Anerkennung, hinter der ſich entweder die eigene Ueberlegenheit um ſo ſicherer fühlt oder eine kalte Gleichgültigkeit verborgen hält. Dieſer Scheinglaube iſt entweder Ironie oder Indifferenz, wenn er nicht Heuchelei iſt. Will aber die Wiſſenſchaft eine ſolche hohle und unwürdige Form nicht ertragen, ſo kann ſie auf baconiſcher Grundlage der poſitiven Religion gegenüber nur noch den Standpunkt der vollen Verwerfung ergreifen. Unter demſelben Kriterium als ihr die Offenbarung vorgeſtellt und übergeordnet worden, verneint ſie jetzt das poſitive Glaubensſyſtem; aus dem ſcheinbaren Bejahungsgrunde des Glaubens macht ſie jetzt deſſen ernſtlichen und durchgreifenden Verneinungsgrund; unter der Führung Bacon's und Bayle's wird die Aufklärung, wenn ſie nicht ironiſch, gleichgültig oder heuchleriſch ſein will, vor aller Welt vollkommen ungläubig, die Religion wird in ihren Augen ein

Truggebilde, entweder Aberglaube oder Scheinglaube. Ueberzeugt davon, daß sie selbst heucheln müsse, um den Glauben an göttliche Offenbarungen zu bekennen, ist diese Aufklärung ebenso überzeugt, daß alle heucheln und geheuchelt haben, die jemals solche Offenbarungen glaubten; wie sie selbst den Glauben, wenn sie ihn nicht offen verwirft, nur als Schein vor sich herträgt, so meint sie, sei zu allen Zeiten derselbe nichts als Schein gewesen. Da dem Scheinglauben alle wahren Gründe fehlen, so erklärt man ihn aus nichtigen Gründen, aus selbstsüchtigen und eigennützigen. Wie diese Aufklärung selbst nur um äußerer Zwecke willen jenen Glauben annehmen könnte, so meint sie, sei er stets nur um äußerer Zwecke willen, nur aus weltlichen Absichten bekannt worden. So verwandelt sich im Geiste der baconischen Aufklärung die geoffenbarte oder geschichtliche Religion in ein Gebilde des menschlichen Wahns, ihre Erklärungsgründe in ein Spiel selbstsüchtiger Triebfedern, die ganze Geschichte der Religion in einen Pragmatismus von „Aberglauben, Heuchelei und Priesterbetrug", mit einem Worte, in eine Krankheitsgeschichte des menschlichen Geistes. In dieser Stimmung gegenüber der Religion findet sich die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts in England und besonders in Frankreich, sie hat sich in allen jenen Rollen vernehmen lassen, welche Bacon und Bayle zwar nicht vorschrieben, aber als die einzig möglichen übrig ließen: da sie den blinden Glauben nicht annehmen konnte und in ihrer Denkweise keine Anlage zur Religion fand, so hat sie mit dieser ihr Spiel getrieben, sie bald mit überlegener Ironie, bald mit vornehmer Gleichgültigkeit behandelt und unter Umständen wohl auch geheuchelt. Wollte sie einmal in ihrer Weise ehrlich und kritisch verfahren, so behandelte sie die

positive Religion so verächtlich als möglich und erklärte dieselbe der Art, daß nichts übrig blieb als „Aberglaube, Heuchelei und hierarchische Kunstgriffe"; sie verwandelte, was als göttliche Offenbarung galt und geglaubt wurde, in ein Spiel menschlicher Willkür. Ihre Erklärungen der geschichtlichen Religion waren ebenso negativ als oberflächlich und seicht, sie konnten nicht anders sein unter dem von Bacon und Bayle gegebenen Kanon, daß die Vernunftwidrigkeit der göttlichen Offenbarung deren Glaubwürdigkeit bekräftige. Diese Formel war doppelseitig: die positive Seite enthüllte sich in Bacon und Bayle, die negative Kehrseite in Bolingbroke und Voltaire.*) Hatte Bacon gesagt: „Je vernunftwidriger das göttliche Mysterium ist, um so mehr muß es zur Ehre Gottes geglaubt werden", so sagten jene: „um so mehr muß man es zur Ehre der menschlichen Vernunft verwerfen". In dem Lichte dieser Aufklärung erscheint jener baconische Ausspruch, der die Glaubenssätze mit den Spielregeln verglich, verhängnißvoller und bedeutsamer, als er gemeint war. Bolingbroke und Voltaire mit ihrem ganzen Gefolge dachten sich wirklich die Religion als ein Spiel, dessen Regeln unter dem Scheine göttlicher Offenbarungen die menschliche Willkür selbstsüchtig erfunden habe, und sie erklärten die Religion, wie sie dieselbe vorstellten. Die Religion so erklären, hieß damals die Welt über die Religion aufklären.

So steht das Verhältniß zwischen der positiven Religion und der baconischen Aufklärung. Es ist nur der Ausdruck

---

*) Voltaire, Examen important de Milord Bolingbroke. Œuvr. compl., tom. 41. Remarques critiques sur les pensées de Pascal, tom. 40, p. 395.

dieſes Verhältniſſes, den wir darſtellen. Wie ſich eine Philoſophie zur Religion verhält, daraus läßt ſich ihre Denkart erkennen: auf welcher Höhe ſie ſteht, wie weit ihr Geſichtskreis reicht, wie tief ſie eindringt in die Natur der Dinge, vor Allem in die menſchliche Natur. Wenn die Religion der Träger iſt des geſchichtlichen Lebens im Großen und die Philoſophie der Träger der wiſſenſchaftlichen Bildung im Ganzen, ſo darf man den Satz ausſprechen: wie ſich die Philoſophie zur Religion verhält, ſo verhält ſie ſich zur Geſchichte; iſt ſie unfähig, die Religion zu erklären, ſo iſt ſie ohne Zweifel zur Geſchichtserklärung überhaupt nicht gemacht, ſie wird nie die fremde Gemüthsverfaſſung und deren Triebfedern begreifen und immer das fremde Zeitalter nach der Analogie ihres eigenen beurtheilen und meiſtern, und das iſt ebenſo falſch, als wenn die Dinge in der Natur, wie Bacon zu ſagen pflegte, nicht „ex analogia mundi", ſondern „ex analogia hominis" betrachtet werden. Die Philoſophie iſt unfähig, die Religion zu erklären, wenn ſie dieſelbe entweder als Aberglaube verneint oder aus Triebfedern ableitet, die alles ſind, nur nicht religiöſer Natur. So urtheilte die engliſch-franzöſiſche Aufklärung in ihren freieſten Köpfen, ihre Denkweiſe war von Natur ungeſchichtlich oder geſchichtswidrig; ſie war in ihrem Urſprunge darauf angelegt, Religion und Philoſophie, Offenbarung und Natur, Glaube und Vernunft zu trennen und innerlich zu entzweien. Die Trennung, welche Bacon und Bayle in dieſem Punkte vollzogen, war in der That eine innere, vollſtändige Entzweiung, die bald auch zu der entſprechenden äußern Entzweiung führen mußte. Die Religion als Mittelpunkt des geſchichtlichen Lebens lag für die baconiſche Denkweiſe jenſeits der Vernunft; ſo ſtand dieſe Vernunft

ſelbſt jenſeits der Geſchichte, ſie war in ihren Begriffen ebenſo ungeſchichtlich, als ihr die Religion in ihren Offenbarungen unvernünftig erſchien. Die Religion erſchien ihr nur theologiſch, ſie ſelbſt war nur naturaliſtiſch. Und wie die Religion, ſo war die Geſchichte überhaupt für dieſe Philoſophie das Ding an ſich, die Grenze ihres Verſtandes; jene Grenze, welche Bacon und Bayle zwiſchen Religion und Philoſophie aufgerichtet hatten, bildet in Wahrheit die Grenze ihrer Philoſophie und ihrer Vernunft gegenüber der Geſchichte. Und es iſt klar, warum der baconiſche Verſtand dieſe Grenze haben mußte, ſein Zweck iſt die nützliche Weltkenntniß, das utiliſtiſche Wiſſen, ſeine wiſſenſchaftliche Methode die experimentelle Erfahrung; verglichen mit jenem Zweck muß die Religion als ein gleichgültiges Ding, verglichen mit dieſer Methode als ein irrationales erſcheinen. Die realiſtiſche Philoſophie war ſchon in ihrem Urheber der Religion fremd und abgewendet, dieſe fremde Denkweiſe wurde in Bacon's Nachfolgern eine feindliche, deren innerſter Grund von Seiten der Philoſophie kein anderer war, als die Unfähigkeit, geſchichtlich zu denken.

Anders urtheilte aus andern Geſichtspunkten die deutſche Aufklärung, die ſchon in ihrem Urſprunge auf eine Vereinigung von Offenbarung und Natur, Glaube und Vernunft Bedacht nahm. Hier ſteht unſer Leibniz im Gegenſatz zu Bacon und Bayle; dieſen ſeinen Standpunkt zu vertheidigen und auszuführen, ſchrieb er die Theodicee; gewiß war dieſes Buch nicht das tiefſte und erſchöpfende Zeugniß ſeiner Philoſophie, welche bis zu dieſem Augenblicke nur von wenigen richtig erkannt iſt, aber es hatte ſeinen guten Grund, daß die Theodicee die populärſte ſeiner Schriften und ein Leſebuch des gebildeten Europa wurde, ſie war direct gegen Bayle gerichtet,

eine Confeſſion des deutſchen Geiſtes gegenüber dem engliſch-franzöſiſchen. Was Bayle als die negative Inſtanz gegen alle Religionsphiloſophie, gegen allen Vernunftglauben hingeſtellt hatte, den menſchlichen Sündenfall, das Uebel in der Welt, ſuchte Leibniz zu erklären, ſeine Theodicee war die einzige Erklärung, womit damals die Philoſophie der Religion die Hand reichte. Mit dieſer Vereinigung war es Leibniz auch in ſeinen tiefſten Begriffen ernſt; er hatte die Idee einer Vernunftreligion, welche ſich dem poſitiven Offenbarungsglauben nicht entgegenſetzte, ſondern denſelben ſich aneignen und in gewiſſer Weiſe reguliren wollte. Aber hatte Bacon nicht auch dieſen Gedanken einer „natürlichen Religion oder Theologie?“ Nur dem Namen, nicht dem Weſen nach. Was Bacon natürliche Religion nannte, war die Vorſtellung Gottes, getrübt durch das Medium der Dinge, die Erkenntniß vom Daſein Gottes, geſchöpft aus der Beobachtung einer zweckmäßig geordneten Natur, ein bedenklicher Schlußſatz, gezogen aus bedenklichen Prämiſſen! Und alle Bedenken dieſer Art bei Seite geſetzt, ſo war die natürliche Religion, wie Bacon ſie nahm, eine Betrachtungsart des menſchlichen Verſtandes, ein Stück Philoſophie, aber keinerlei göttliche Offenbarung, wie Leibniz ſie anſah. Ihm galt der Begriff Gottes als eine Urthatſache in unſerer Seele, als eine dem menſchlichen Geiſt angeborene Idee, die unmittelbar von Gott ſelbſt herrührte; daher war, was er natürliche Religion nannte, die natürliche Offenbarung Gottes im menſchlichen Geiſt, die mit den geſchichtlichen Offenbarungen unmöglich im Widerſtreit ſein konnte, oder Gott ſelbſt hätte ſich widerſprochen. Darum machte Leibniz in gewiſſer Weiſe die natürliche Religion zum Kriterium der ge-

offenbarten, er wurde der poſitive Kritiker des Glaubens, wie Bayle der negative. Was der menſchlichen Vernunft in der poſitiven Religion widerſprach, ſollte nicht geglaubt, was ſie überſtieg, ſollte anerkannt werden; er unterſchied zwiſchen dem Uebervernünftigen, wie er es nannte, und dem Widervernünftigen: eine im Geiſte ſeiner Philoſophie keineswegs leere und unbegründete Unterſcheidung. Bacon und Bayle konnten ſie nicht machen, ſie ſetzten das Uebervernünftige gleich dem Widervernünftigen und machten dieſes zum Kennzeichen der Glaubensobjecte, weil ſie alle geoffenbarte oder poſitive Religion aus der göttlichen Willkür ableiteten, die ohne jede beſtimmende Nothwendigkeit, alſo grundlos oder vernunftwidrig handelt. Ganz anders dachte Leibniz. Er rechnete mit der göttlichen Weisheit, und das war bei ihm kein bloßes Wort für eine erbauliche, im Uebrigen unverſtändliche Eigenſchaft, ſondern die Setzung eines Verſtandes, dem die Vorſtellung der ſtufenmäßig entwickelten Welt mit der größten Deutlichkeit ihrem ganzen Umfange nach inwohnt. Darin lag ſchon die Aufgabe, die poſitiven Religionen als geſchichtliche Entwicklungsſtufen zu denken, alſo vernunftgemäß zu begründen, womit der Streit zwiſchen Vernunft und Offenbarung auf den Weg der Ausſöhnung einging. Aber bevor dieſes Ziel hervortrat, kam es auch innerhalb der deutſchen Aufklärung zu einer Entgegenſtellung der natürlichen und poſitiven Religion, es folgte auch hier eine Phaſe der Aufklärung, die in jenen Gegenſatz gerieth und ihn ſo ernſthaft geltend machte, daß alle Wahrheit nur auf der einen Seite ſich finden ſollte und deren völliges Gegentheil nur auf der andern. Solange die natürliche Religion als die einzig mögliche und wahre galt, wie es die wolfiſche

Verſtandesaufklärung forderte, mußte der poſitive Offenbarungsglaube als eine Scheinreligion angeſehen werden, die ſich bei näherer Beleuchtung in ein Getriebe lauter weltlicher und ſelbſtſüchtiger Motive auflöſte. Aber die religiöſe Natur eines geſchichtlich gewordenen und befeſtigten Glaubens läßt ſich nicht vor dem Richterſtuhl der gewöhnlichen Logik nach dem Satze des Widerſpruchs ausmachen, der nach dem Schema: „entweder wahr oder falſch" urtheilt, ſondern eine ſolche Glaubensart will aus ihrem Urſprunge, aus den Bedingungen und der Culturverfaſſung ihres Zeitalters erfaßt und verſtanden ſein. Mit dem eigenen Zeitalter und deſſen Denkweiſe verglichen, erſcheint die poſitive Religion nicht als Gegenſatz, ſondern als Element und Grundlage dieſer menſchlichen Bildungsſtufe. Nun war die deutſche Aufklärung ihrer ganzen Anlage nach dazu berufen, geſchichtlich zu denken, ſie zeigte dieſe Anlage ſchon in Leibniz, ſie löſte und entwickelte dieſelbe in Winckelmann, Leſſing und Herder, nachdem ſie zuvor in Reimarus den Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Offenbarung zum vollen Austrag gebracht hatte. Und vor allen war es Leſſing, der den geſchichtlichen Verſtand der deutſchen Aufklärung frei machte und in ſeiner „Erziehung des Menſchengeſchlechts" den Gang der poſitiven oder geoffenbarten Religionen aus der Natur der menſchlichen Entwicklung rechtfertigte.

Wie Leibniz unter ſeinen Zeitgenoſſen zu Bayle ſtand, ähnlich ſtand Leſſing unter den ſeinigen zu Voltaire; und wie ſich jener von Locke und Bayle, dieſer von Voltaire unterſcheidet, ſo unterſcheidet ſich die deutſche Aufklärung von der engliſch-franzöſiſchen. Ihre Grundlagen waren ſo verſchieden als die Völker. Die von Bacon begründete Philoſophie be-

freite den natürlichen Verſtand, gab ihn unter die Richtſchnur der Erfahrung, die auf die äußere Natur der Dinge gerichtet war und dieſe um ſo gründlicher zu erfaſſen meinte, je völliger ſie dabei von der geiſtigen Natur des Menſchen abſah. Unter dieſem Geſichtspunkte mußte der Fortgang von der Naturgeſchichte zur Menſchengeſchichte unerleuchtet bleiben, die ganze Erfahrung war nach baconiſcher Methode grundſätzlich ſo eingerichtet, daß ſie die Brücke zur Menſchengeſchichte hinter ſich abgebrochen hatte und in den Geſichtskreis, den ſie beſchrieb, blos die Naturgeſchichte einfaßte. Das neue Organon war nicht darauf angelegt, die Weltgeſchichte zu umfaſſen und deren beide Reiche, Natur und Menſchheit, aus dem Grundgedanken einer gemeinſamen Weltentwicklung abzubilden. Dieſer Grundgedanke trug die leibniziſche Philoſophie, die im bewußten Gegenſatz zu Bacon und Descartes die Natur nach menſchlicher Analogie vorſtellte als ein Stufenreich von Bildungen, das auf die Menſchheit und deren Entwicklung zuſtrebt. Die Natur, wie ſie Leibniz betrachtet, präformirt die Culturgeſchichte, indem ſie den Menſchen organiſirt, darum iſt hier die Naturphiloſophie ſchon in ihrem Urſprunge darauf angelegt, Geſchichtsphiloſophie zu werden. Eben dieſe Anlage fehlt der baconiſchen Lehre und muß ihr fehlen. Man wende mir dagegen weder Bacon's vortreffliche Vorſchriften zur Geſchichtsſchreibung noch ſeine eigenen Geſchichtswerke ein, denn ich rede jetzt nicht von ſeinen Reflexionen und Beſchäftigungen, ſondern von der grundſätzlichen Einrichtung ſeiner Philoſophie und der darin angelegten Weltanſchauung. Dieſer Weltanſchauung fehlte die philoſophiſche Vorſtellung der Weltgeſchichte, das geſchichtsphiloſophiſche Denken, der ge-

ſchichtliche Verſtand. Und Buckle hat in dem Eingange ſeines bekannten Werks ganz richtig bemerkt, daß Bacon wohl über Geſchichte geſchrieben, ſie aber nicht als ein Hauptobject genommen und offenbar lange nicht ſo viel Nachdenken auf ſie verwandt habe, als auf andere Gegenſtände.

Achtzehntes Kapitel.

Die baconiſche Philoſophie in ihrem Verhältniß zur Geſchichte und Gegenwart. Bacon und Macaulay.

Es iſt zur Charakteriſtik der baconiſchen Lehre wichtig, daß wir den eben bezeichneten Mangel näher verfolgen, denn ihre Vergleichung mit der Aufgabe der Geſchichtserklärung läßt deutlich erkennen, daß ihr zur Löſung derſelben die Grundbedingungen fehlen und wo Bacon ſelbſt Hand an die Sache legt, er mit ſeiner eigenen Methode in Widerſtreit geräth.

Wenn die Erfahrungsphiloſophie ſo weit reichen ſoll, als das Gebiet der wirklichen Thatſachen, ſo erſtreckt ſich ihre Aufgabe ohne Zweifel auch auf das Gebiet der culturgeſchichtlichen Dinge, die als Werke des menſchlichen Geiſtes und bedingt ſtets durch die Grundlage religiöſer Geſittung nur erklärt werden können, wenn man dieſen ihren Urſprung, die Natur des Geiſtes und der Religion zu erleuchten weiß. Bacon hat beides unerforſchlich und dem Lichte ſeiner Philoſophie unzugänglich gefunden, offenbar ſtößt er hier an die Schranke ſeiner realiſtiſchen Denkart, indem er im Umfange derſelben die Nothwendigkeit einer Aufgabe anerkennt und zugleich das Unvermögen, ſie wirklich aufzulöſen, einſieht; er hat die Forde-

rung, die geſchichtlichen Erſcheinungen auch der geiſtigen Natur zu erklären, geſtellt, durch Vorſchriften, die nicht ſachgemäßer ſein konnten, verdeutlicht, aber keineswegs erfüllt; ſo oft er das geſchichtliche Gebiet betrat, hat ſich Bacon weniger erklärend als beſchreibend verhalten, und wo er ſich an geſchichtlichen Objecten erklärend verſuchte, da waren dieſe Verſuche nicht blos mit der geſchichtlichen, ſondern auch mit ſeiner eigenen Erklärungsmethode im augenſcheinlichen Widerſpruch. Dieſe hatte den richtigen Grundſatz, in der Auslegung nicht die Dinge nach uns, ſondern uns nach der Natur der Dinge zu richten, daher auch die menſchlich-hiſtoriſchen Erſcheinungen mit ihrem eigenen Maße zu meſſen und aus ihrem Zeitalter heraus zu beurtheilen. Aber von dieſem Grundſatz, den er ſo dringend empfahl, befolgte Bacon in ſeinen eigenen geſchichtlichen Erklärungen das Gegentheil, er beurtheilte die frühern Philoſophen, insbeſondere Plato und Ariſtoteles nicht nach ihrem eigenen Zeitalter, ſondern lediglich ſo, daß er ſie mit ſeinen Begriffen verglich: was dieſen zu entſprechen ſchien, wurde bejaht; was widerſprach, wurde verneint und als Verkehrtheit verworfen. Er machte ſeine Philoſophie zum Maße aller übrigen, er beurtheilte und erklärte die geſchichtlichen Erſcheinungen der Wiſſenſchaft lediglich nach dieſer Analogie, die nicht ſubjectiver ſein konnte; ebenſo erklärte er „die Weisheit der Alten", er ſetzte von den alten Mythen voraus, ſie ſeien Parabeln, von dieſen Parabeln ſetzte er voraus, daß ſie gewiſſe natürliche und moraliſche Wahrheiten ſinnbildlich darſtellten, denen er ſeine eigenen moraliſchen und phyſikaliſchen Begriffe unterſchob, ſo ſollte die Fabel vom Eros mit Demokrit's Naturphiloſophie und dieſe mit der ſeinigen übereinſtimmen. Was aber ſind dieſe Vorausſetzungen anders als eine

Reihe von „Verſtandesanticipationen“, die an Willkürlichkeit mit einander wetteifern? Solche Anticipationen machte derſelbe Bacon, der doch an die Spitze ſeiner Erklärungsmethode den Satz geſtellt hatte: keine „anticipatio mentis“, ſondern nur „interpretatio naturae“, völlig vorurtheilsfreie und naturgemäße Auslegung der Dinge! Darf von dieſem Grundſatz irgend eine Ausnahme gelten? Wenn keine, warum machen die Mythen bei Bacon ſelbſt eine ſolche Ausnahme? Er erklärt ſie durch vorgefaßte Begriffe, durch Anticipationen der willkürlichſten Art. Seine Erklärung verwandelt dieſe Dichtungen in Gemeinplätze und begreift nichts von ihrer lebendigen Eigenthümlichkeit, nichts von ihrem geſchichtlichen Urſprung, nichts von ihrem poetiſchen und nationalen Charakter. Aus der Poeſie wird durch dieſe allegoriſche Erklärung Proſa, aus der griechiſchen Dichtungsweiſe eine ungriechiſche Denkweiſe. Außerdem iſt jede allegoriſche Erklärung als ſolche teleologiſch, denn ſie ſieht und erklärt von ihrem Objecte nichts als den didaktiſchen Zweck, die Tendenz, welche ſie ſelbſt entweder unterlegt oder herausnimmt; jede Fabel hat ihre Moral, ſie iſt ein Zweckproduct und will als ſolches erklärt ſein, aber Bacon verwarf ja in der methodiſchen oder ſtreng wiſſenſchaftlichen Erklärungsweiſe alle Teleologie: warum erklärte er die Dichtungen der Alten nur teleologiſch? warum ſah er in den Mythen nur Fabeln? oder beſſer geſagt, warum machte er aus den Mythen Fabeln durch eine ſehr naturwidrige und gewaltſame Erklärung, indem er ihnen Zwecke unterſchob, die ſie augenſcheinlich nicht hatten? Warum überhaupt galt ihm die Allegorie als die höchſte aller Dichtungsarten? Die Allegorie iſt ein proſaiſches Zweckproduct, das poetiſche Werk iſt ein Genieproduct. Das geniale, dichteriſche Schaffen iſt dem

natürlichen am nächſten verwandt, die Werke der Natur wollte Bacon ausdrücklich nicht durch zweckthätige Kräfte erklärt wiſſen, und doch ſollten nach ihm einer reflectirten Zweckthätigkeit die höchſten Werke der Poeſie gelingen? Man ſieht, wie naturlos und naturwidrig ſeinen eigenen Begriffen nach Bacon das Weſen der Poeſie auffaßte, wie wenig er deren natürliche Quelle erkannte. Die ſchaffende Phantaſie begriff er nicht, die lyriſche Poeſie galt ihm als gar keine und die allegoriſche als die höchſte.*)

Der bezeichnete Widerſpruch liegt deutlich am Tage. Bacon's geſchichtliche Erklärungen und Urtheile widerſprechen der von ihm ſelbſt eingeführten wiſſenſchaftlichen Erklärungsmethode; dieſe will die Thatſachen der Wirklichkeit aus ihren Urſachen begreifen, aber ſie begreift nicht die Quelle der Poeſie, des Bewußtſeins, der Religion; ſie verlangt eine Erklärung der Dinge ohne alle ſubjective Vorurtheile, ohne alle menſchliche Analogien, aber Bacon's geſchichtliche Erklärungen und Urtheile ſtehen unter dem ausſchließenden Maßſtabe ſeiner Philoſophie. So erklärt er die Dichtungen und ſo beurtheilt er die Syſteme der Vergangenheit. Soll man ſagen, daß er dieſe Widerſprüche hätte vermeiden, daß er ſeine wiſſenſchaftliche Methode auf die geſchichtlichen Objecte mit größerer Treue und mit mehr Erfolg hätte anwenden können, daß er nur durch einen zufälligen Mangel hinter ſeinen eigenen Grundſätzen zurückblieb? Dies wäre ebenſo voreilig als unrichtig geurtheilt. Vielmehr müſſen wir ſagen, daß die baconiſche Methode ſelbſt zur Geſchichtserklärung nicht ausreicht, daß ſie der geſchichtlichen Realität nicht gleichkommt, daß ſie grund-

*) Vgl. oben Buch II, Cap. VII, S. 269—83.

ſätzlich Begriffe ausſchließt, welche geſchichtlichen Kräften entſprechen; daß Bacon im Grunde ſeine Methode bejaht, indem er ſcheinbar ihren oberſten Vorſchriften zuwiderhandelt. Seine Methode iſt berechnet auf die Natur, die ſich vom Geiſte ſoweit als möglich unterſcheidet, auf die geiſtloſe, mechaniſche, blind wirkende Natur, auf die Natur, die man durch das Experiment zwingen kann, ihre Geſetze zu offenbaren, die ſich durch Hebel und Schrauben ihre Geheimniſſe abgewinnen läßt; dieſe Methode will nichts ſein als denkende Erfahrung, ſie vereinigt Verſtand und ſinnliche Wahrnehmung und ſchließt grundſätzlich die Phantaſie aus von der Betrachtung der Dinge. Was aber durch Phantaſie gemacht iſt, kann das ohne Phantaſie erklärt werden? Kann eine Erklärung, die ſich grundſätzlich aller Phantaſie entſchlägt, noch paſſen auf Poeſie und Kunſt? Sie möge Maſchinen erklären, aber nicht Dichtungen. Kann ohne Phantaſie die Religion, ohne Religion die Geſchichte erklärt werden? Läßt ſich die Geſchichte, der lebendige Menſchengeiſt beikommen durch Experimente? Durch welches Experiment entdeckt ſich die bildende Kraft in den Dichtungen Homer's, in den Statuen des Phidias?

Die baconiſche Methode ſelbſt iſt in gleichem Grade naturgemäß und geſchichtswidrig. Wo die Natur ihre Schranke hat gegenüber dem Geiſt, eben da liegt die Schranke der baconiſchen Methode, ich ſage nicht des baconiſchen Geiſtes. Bacon's geſchichtswidrige Urtheile ſind darum ſeiner Methode gemäß, dieſe verlangt einmal für immer, daß keine andern Wahrheiten beſtehen, als welche die Erfahrung in der Natur und im menſchlichen Leben beſtätigt, ſie verwirft einfach alle Philoſophie, welche dieſe Erfahrungswahrheiten verkennt, ſie will gefunden haben, daß in der älteſten Zeit eine der Dich-

tung verſchwiſterte Philoſophie dieſen Erfahrungswahrheiten am nächſten ſtand, und näher als alle ſpätern Syſteme; ſie ſetzt in ihrem Intereſſe voraus, daß der älteſten Weisheit und der älteſten Dichtung nichts Anderes zu Grunde liege, als die ihr gefälligen Erfahrungswahrheiten; dieſe müſſen ſich in den Mythen finden, die Erklärung derſelben muß unter dieſem Geſichtspunkte geſchehen. Es iſt alſo die baconiſche Methode ſelbſt, welche der Geſchichtserklärung im Wege ſteht. Sowenig die Natur, wie Bacon dieſelbe begreift, den menſchlichen Geiſt aus ſich erzeugen kann, ſowenig hat Bacon's methodiſche Naturerklärung die Anlage, Geſchichtserklärung zu werden. Wir unterſcheiden hier genau zwiſchen Geſchichtserklärung und Geſchichtsforſchung; jene erklärt und begreift die Thatſachen, welche dieſe aufſucht, feſtſtellt und beſchreibt; ſie unterſcheiden ſich beide nach baconiſchen Begriffen wie Beſchreibung und Erklärung, wie Hiſtorie und Wiſſenſchaft. Nur von der Geſchichtswiſſenſchaft will ich behauptet haben, daß die baconiſche Methode der paſſende Schlüſſel nicht ſei. Der Geſchichtsforſchung dient ſie, wie der Naturforſchung, als geſchickter Wegweiſer, als einzig mögliche Handhabe, die Thatſachen aufzufinden und zu conſtatiren. Das Erſte iſt überall die quaestio facti; Thatſachen können überall, ob ſie der Natur oder der Geſchichte angehören, nur auf baconiſchem Wege gefunden werden; um ſie zu finden, bedarf der Geſchichtsforſcher, wie der Naturforſcher, der eigenen Erfahrung und Beobachtung, er muß ſeine Thatſachen aus ſelbſtgeprüften Quellen ſchöpfen; um dieſe Thatſachen zu ſichten, muß er eine vergleichende Quellenkritik üben, die nicht ſtattfinden kann ohne eine ſorgfältige Abwägung der poſitiven und negativen Inſtanzen, die ſich mit ähnlichen Mitteln verkürzen und beſchleunigen

läßt, als Bacon in ſeinem Organon dem Naturforſcher andeutet. Das Finden des Thatſächlichen iſt in allen Fällen das Reſultat eines richtigen Suchens, und eben dieſes hat Bacon für alle Fälle formulirt; die geſchichtlichen Thatſachen entdecken ſich, wie die natürlichen, nur durch richtige Erfahrung, und deren Logik hat Bacon für alle Fälle gezeigt. Ein Anderes aber iſt Naturerklärung, ein Anderes Geſchichtserklärung; beide unterſcheiden ſich wie ihre Objecte, Natur und Geiſt, und hier hat Bacon ſelbſt, deſſen Verſtand größer war als ſeine Methode, eingeräumt, daß die letztere nicht im Stande ſei, den Geiſt zu erklären. Die Natur ſtellt ihm nur Thatſachen gegenüber, die Geſchichte ſtellt ſeinen Begriffen andere Begriffe und Vorſtellungsweiſen entgegen, welche Bacon verneinen muß, um die ſeinigen zur Geltung zu bringen. Die geſchichtlich gewordenen Begriffe erſcheinen ihm als „idola theatri", dieſen Idolen gegenüber verwandelt ſich ſeine Methode und ſeine Philoſophie in eine „anticipatio mentis". Die Ungültigkeit aller frühern Syſteme wird in Bacon zum Geſchichtsvorurtheil, und an dieſes Vorurtheil knüpfen ſich ſeine geſchichtlichen Erklärungen und Urtheile. Er denkt nur an die Gegenwart und die Zukunft, die er bereichern und von der Vergangenheit losreißen will; darum verneint er die Vergangenheit, aber die Vergangenheit iſt die Geſchichte.

So begreiflich und groß dieſe Denkweiſe in Bacon erſcheint, der zu einer Reformation der Wiſſenſchaft berufen war, ſo befremdlich und weniger groß will es uns ſcheinen, wenn in unſern Tagen ein bedeutender Geſchichtsſchreiber die baconiſche Denkweiſe unbedingt bekennt und mit einer confeſſionellen Einſeitigkeit hervorhebt, die ihrem Urheber ſelbſt fremd war. Es befremdet uns, heute eine Denkweiſe feſtge-

halten zu ſehen mit dem ausſchließenden Charakter, der vor drittehalb Jahrhunderten nöthig war, um die Epoche zu machen, welche in den Bedingungen der Zeit lag, ſie feſtgehalten zu ſehen von einem Hiſtoriker, der mehr als jeder Andere den Unterſchied der Zeiten fühlen und vor Allem den geſchichtlichen Geſichtspunkt gegen den phyſikaliſchen aufrechthalten, wenigſtens die Grenze beider nicht überſehen ſollte, die Bacon ſelbſt beachtet hat. Indeſſen Macaulay redet „der praktiſchen Philoſophie", die er mit Bacon's Namen bezeichnet, unbedingt das Wort gegen die „theoretiſche"; er wiederholt in dieſer Rückſicht die baconiſche Kritik des Alterthums, indem er ſie ſteigert. Auf dieſen Punkt hat Macaulay allen ſeinen Nachdruck gelegt: auf die praktiſche Philoſophie gegenüber der theoretiſchen, er drückt die Wagſchale der erſten mit allen möglichen Gewichten ſo herab, daß die Wagſchale der andern in die Luft fliegt und alles Gewicht verliert. Macaulay verbindet die praktiſchen Intereſſen, wie er ſie nennt, ebenſo rückhaltslos und ſolidariſch mit der baconiſchen Philoſophie, als ihr de Maiſtre die religiöſen Intereſſen entgegenſetzte; in dem Verhältniſſe beider zu Bacon ſpiegelt ſich treffend der Gegenſatz des engliſchen Utiliſten und des franzöſiſchen Romantikers. Unter ſich verglichen, ſind die beiderſeitigen Schätzungswerthe Bacon's ſehr verſchieden, und im Falle der Wahl kann kein Zweifel ſein, welchen wir vorziehen; aber verglichen mit dem Gegenſtand ſelbſt, ſind beide unrichtig und übertrieben im belletriſtiſchen Stil, der nicht gemacht iſt, die Wahrheit zu treffen. Aus dem Philoſophen Bacon möchte Maiſtre den Satan der Philoſophie machen, Macaulay deren Gott; ſolche Uebertreibungen mögen Romanleſer unterhalten, belehren können ſie keinen. Mit de Maiſtre haben wir gerechnet; Macaulay

gegenüber ſind zwei Fragen zu erörtern: wie ſteht es mit jenem Gegenſatz zwiſchen „praktiſcher und theoretiſcher Philoſophie", den er fortwährend im Munde führt, und was hat ſeine praktiſche Philoſophie mit Bacon zu ſchaffen?

Macaulay entſcheidet über das Schickſal der Philoſophie mit einer ſchnellfertigen Formel, die, wie viele ihres Gleichen, durch Worte blendet, hinter denen nichts iſt, Worte, die immer unklarer und leerer werden, je näher man ſie unterſucht. Er ſagt: die Philoſophie ſoll um des Menſchen willen da ſein, nicht umgekehrt der Menſch für die Philoſophie, im erſten Fall iſt ſie praktiſch, im zweiten theoretiſch; jene wird von ihm bejaht, dieſe verneint; von der einen kann er nicht groß genug, von der andern nicht verächtlich genug reden. Praktiſch im Sinne Macaulay's iſt die baconiſche Philoſophie, theoretiſch die vorbaconiſche, insbeſondere die antike. Dieſen Gegenſatz treibt er auf die Spitze und läßt uns den übertriebenen nicht in nackter Geſtalt, ſondern in bildlicher Verkleidung ſehen, in wohlberechneten Figuren, ſodaß immer das impoſante oder reizende Bild die praktiſche Philoſophie und das widerwärtige die theoretiſche ausdrückt; mit dieſem Spiel gewinnt er die Menge, die nach den Bildern greift, wie die Kinder. Aus der praktiſchen Philoſophie macht Macaulay (weniger ſein Princip als) ſeine Pointe und aus der theoretiſchen ſeine Zielſcheibe. Dadurch bekommt der Gegenſatz etwas von dramatiſchem Reiz, von energiſcher Spannung, die ſich unwillkürlich dem Leſer mittheilt, dieſer vergißt darüber ganz die wiſſenſchaftliche Frage, und wenn der Schriftſteller außerdem Bilder und Metaphern nicht ſpart, womit er die Phantaſie ſeiner Leſer zu ergötzen weiß, ſo iſt er ihrem Verſtande nichts mehr ſchuldig, jedes ſeiner Worte gilt für einen Treffer, für einen

Apfelschuß. Wer mit einiger Schnelligkeit, mit einigem dramatischen Effect Grundsätze in Pointen, Begriffe in Metaphern zu verwandeln weiß, der kann auf Kosten der schlichten Wahrheit unglaubliche Triumphe feiern; wir erleben es oft genug, daß unter solchen Formen jeder Unsinn sein Glück macht und selbst das verkehrteste Zeug nicht sicher ist vor der öffentlichen Verehrung. Ein Gran Wahrheit wird durch leere Wortkünste so aufgeblasen, daß er in den Augen der Menge, die nach dem Scheine urtheilt, Centner überwiegt. Was will es heißen, wenn Macaulay sagt: die Philosophie soll für den Menschen sein, nicht der Mensch für die Philosophie? Wenn er die theoretische deshalb verneint, weil sie sich zum Zweck, den Menschen zu ihrem Mittel mache, und die praktische deshalb bejaht, weil sie sich zum Mittel mache und den Menschen zum Zweck? Wenn nach ihm die praktische Philosophie sich zur theoretischen verhält, wie Werke zu Worten, wie Früchte zu Dornen, wie eine Heerstraße, die weiterführt, zu einer Tretmühle, wo man sich immer auf demselben Flecke herumdreht? Bei solchen blendenden Reden fällt mir allemal das sokratische Wort ein: „Gesagt sind sie wohl, ob sie auch gut und richtig gesagt sind?“ Nach Macaulay zu urtheilen im strengen Verstand seiner Worte, so war niemals in der Welt eine Philosophie praktisch, denn es hat nie eine gegeben, die blos aus sogenannten praktischen und nicht zugleich philosophischen Interessen entstanden wäre; ebenso wenig war je in der Welt eine Philosophie theoretisch, denn es hat nie eine gegeben, die nicht ein menschliches Bedürfniß, also ein praktisches Interesse zu ihrer Triebfeder gehabt hätte. Man sieht, wohin das dreiste Wortspiel führt, es bestimmt die theoretische und praktische Philosophie so, daß die Erklärung auf kein einziges Beispiel

der Philoſophie paßt. Die Antitheſe iſt vollkommen nichtsſagend. Laſſen wir die Antitheſe und bleiben bei der nüchternen und verſtändlichen Meinung: daß aller Werth der Theorie von ihrer Brauchbarkeit abhängt, von ihrem praktiſchen Einfluß aufs menſchliche Leben, von dem Nutzen, den wir daraus löſen. Der Nutzen allein ſoll über den Werth der Theorie entſcheiden, es möge ſein, aber wer entſcheidet über den Nutzen? Nützlich ſei alles, was zur Befriedigung menſchlicher Bedürfniſſe dient, entweder als Object oder als Mittel; aber wer entſcheidet über unſere Bedürfniſſe? Wir ſtellen uns ganz auf Macaulay's Geſichtspunkt und ſtimmen ihm bei: die Philoſophie ſoll praktiſch ſein, ſie ſoll dem Menſchen dienen, ſeine Bedürfniſſe befriedigen oder zu deren Befriedigung helfen; wenn ſie es nicht thut, ſo ſei ſie unnütz und darum nichtig. Wenn es nun in der Menſchennatur Bedürfniſſe giebt, die gebieteriſch Befriedigung fordern, die nicht befriedigt uns das Leben zur Qual machen: iſt nicht praktiſch, was dieſe Bedürfniſſe befriedigt? Wenn darunter einige der Art ſind, daß ſie ſchlechterdings nur durch Erkenntniß, alſo durch theoretiſche Betrachtung befriedigt werden können: iſt dieſe Theorie nicht nützlich, muß ſie es nicht ſein, ſelbſt in den Augen des ausgemachteſten Utiliſten? Aber es könnte leicht ſein, daß in der menſchlichen Natur mehr Bedürfniſſe liegen, als der Utiliſt ſich einbildet und Wort haben will, daß alle menſchlichen Bedürfniſſe ſich nicht mit dem Bischen begnügen, das ihnen der Utiliſt zur Befriedigung anbietet; es könnte ſein, daß dem Utiliſten, was er theoretiſche Philoſophie nennt, nur darum unnütz und unfruchtbar ſcheint, weil ſeine Begriffe vom Menſchen zu eng, zu wenig fruchtbar ſind. Wie man ſich den Menſchen vorſtellt, darauf kommt hier alles an, ſo

beurtheilt man ſeine Bedürfniſſe, und je nachdem dieſe enger oder weiter gefaßt werden, ſo beurtheilt man den Nutzen der Wiſſenſchaft und den Werth der Philoſophie. Aber es iſt eine gewagte und eigentlich unziemliche Sache, von vornherein zu befehlen: ihr dürft nur ſo viel Bedürfniſſe haben, darum braucht ihr auch nur ſo viel Philoſophie! Ein leicht gewonnenes Spiel! Aehnlich machen es heut zu Tage unſere Modepeſſimiſten, die Recht haben, wenn wir ſo gefällig ſein und alles als Miſere und eitel Elend empfinden wollen, was auf ihrem Papier unter der Ueberſchrift: „Unluſt“ figurirt. Wenn ich Macaulay's Beiſpielen trauen darf, ſo ſind ſeine Vorſtellungen von der menſchlichen Natur nicht ſehr ergiebig. „Wenn wir genöthigt wären“, ſagt Macaulay, „zwiſchen dem erſten Schuhmacher und Seneca, dem Verfaſſer der drei Bücher über den Zorn, unſere Wahl zu treffen, ſo würden wir uns für den Schuhmacher erklären. Der Zorn mag ſchlimmer ſein als die Näſſe. Aber Schuhe haben Millionen gegen Näſſe geſchützt, und wir zweifeln, ob Seneca jemals einen Zornigen beſänftigt hat.“ Ich würde mir nicht den Seneca zur Zielſcheibe nehmen, um die theoretiſche Philoſophie zu treffen, noch weniger, die Macaulay dem Seneca vorzieht, zu Bundesgenoſſen machen, um die Theoretiker in die Flucht zu ſchlagen. Mit ſolchen Hülfstruppen wäre es möglich. In der That, Macaulay wirft in die Wagſchale, die er ſchwer machen will, noch ganz andere Dinge als das Eiſen des Brennus! Indeſſen ſollte er nicht zweifeln, ſondern wiſſen, ob die Betrachtungen eines Philoſophen (und wenn es ſelbſt Seneca wäre) wirklich nichts gegen die Leidenſchaften vermögen, ob ſie die menſchliche Seele nicht gleichmüthiger und gegen die Todesfurcht ſtärker machen können, als ſie ohne dieſelben ſein würde.

Aber um dem Beiſpiel das Beiſpiel entgegenzuſetzen, ſo kennt die Welt einen Philoſophen, weit tiefſinniger als Seneca und in Macaulay's Augen ebenfalls ein unpraktiſcher Denker, in welchem die Macht der Theorie ſo viel größer war als die Macht der Natur und das gemeine Bedürfniß: ſeine Gedanken allein waren es, die den Sokrates heiter machten, als er den Giftbecher trank! Giebt es unter allen Uebeln ein ſchlimmeres als die Todesfurcht, das ſchreckliche Abbild des Todes in unſerer Seele? Und das Mittel gegen dieſes ſchlimmſte der phyſiſchen Uebel wäre nicht praktiſch im höchſten Sinn? Es gibt freilich ſehr Viele, die den Tod lieber los ſein möchten als die Todesfurcht, die lieber in dieſem Fall ihr Leben verlängern, als in allen Fällen ſo gerüſtet ſein wollen, daß ſie dem Tode kalt und heiter ins Angeſicht ſehen können. Dieſe alle würden den Sokrates für praktiſcher halten, wenn er den Rath des Kriton befolgt und aus dem Gefängniſſe Athens geflohen wäre, um altersſchwach in Böotien oder ſonſt wo zu ſterben; dem Sokrates ſelbſt ſchien es praktiſcher, in dem Gefängniſſe zu bleiben und als der erſte Zeuge der Geiſtesfreiheit von den Höhen ſeiner Theorie emporzuſteigen zu den Göttern. So entſcheidet in allen Fällen über den praktiſchen Werth einer Handlung oder eines Gedankens das eigene Bedürfniß und über dieſes die Natur der menſchlichen Seele. So verſchieden die Individuen und die Zeitalter, ſo verſchieden ſind in beiden die Bedürfniſſe. Macaulay macht ein beſtimmtes Geſchlecht menſchlicher Bedürfniſſe, die des gewöhnlichen Lebens, zum Maßſtabe der Wiſſenſchaft, darum verneint er die theoretiſche und verengt die praktiſche Philoſophie. Dieſe entſpricht ſo wenig ihm ſelbſt als der Natur des menſchlichen Geiſtes; hätte Macaulay nicht mehr Bedürf-

niſſe und höhere, als welche ſeine praktiſche Philoſophie befriedigt, ſo wäre er nicht ein bedeutender Geſchichtſchreiber, ſondern eher von denen einer geworden, die er dem Seneca vorzieht. Seine praktiſche Philoſophie verhält ſich zum menſchlichen Geiſt, wie ein enger Schuh zu den Füßen, ſie drückt, und ein drückender Schuh iſt ein böſes Schutzmittel gegen die Näſſe!

Man erleichtert das menſchliche Leben nicht, wenn man die Wiſſenſchaft einſchränkt. Der Verſuch ſie zu dämmen, ſo gut er gemeint, ſo wohlthätig ſelbſt er für den Augenblick ſein mag, iſt allemal ein Verſuch, den Wiſſenstrieb ſelbſt in der menſchlichen Seele zu zerſtören, und gelingen auf die Dauer kann der erſte Verſuch nur unter der Vorausſetzung des gelungenen zweiten. Solange ſich das Bedürfniß zu wiſſen in unſerm Innern regt, ſolange müſſen wir, um dieſes Bedürfniß zu ſtillen, in dieſer rein praktiſchen Abſicht, nach Erkenntniß in allen Dingen ſtreben, auch in ſolchen, deren Erklärung nichts beiträgt zur äußern Wohlfahrt, die keinen andern Nutzen ſtiftet als die geiſtige Klarheit, die ſie erringt. Solange Religion, Kunſt, Wiſſenſchaft thatſächlich exiſtiren als eine geiſtige Schöpfung neben der phyſiſchen, und dieſe ideale Welt wird nicht eher aufhören als die materielle, ſolange wird es dem Menſchen Bedürfniß ſein, ſich auf dieſe Dinge zu richten, neben dem Abbilde der Natur ein Abbild jener idealen Welt in ſich darzuſtellen, d. h. mit andern Worten, er wird durch ein inneres Bedürfniß praktiſch genöthigt, ſeinen Geiſt theoretiſch auszubilden. Das haben die Alten in ihrem Sinne gethan, das Mittelalter in dem ſeinigen, wir thun es in dem unſrigen. Es iſt wahr, die Theorien der Alten taugen nicht mehr für unſere Bedürfniſſe, ſowenig als die der Scholaſtiker,

denn unſere Welt iſt eine andere geworden und mit ihr unſer Sinn. Aber deshalb jene Theorien unbedingt verwerfen, das heißt den Sinn verkennen, der ihnen als Bedürfniß zu Grunde lag, das heißt das Alterthum mit fremdem Geiſte beurtheilen oder über deſſen Theorien eine nicht zutreffende und deshalb unfruchtbare Theorie aufſtellen, die unter die Hirngeſpinnſte zählt: dieſe ungeſchichtliche Denkweiſe war Bacon's Mangel, den Macaulay theilt. In Bacon's Augen waren die Theorien des claſſiſchen Alterthums Idole, dieſe baconiſche Theorie vom Alterthum iſt ein Idol in den unſrigen; ihm erſchienen die Syſteme des Plato und Ariſtoteles als „idola theatri", uns erſcheinen gerade dieſe Anſichten Bacon's als „idola specus" und „fori", als perſönliche und nationale Vorurtheile. Bacon hat hier den Geiſt der Geſchichte ſo ſehr verfehlt, als die Alten nach ſeiner Meinung je die Geſetze der Natur verfehlt haben.

Aber die Theorie überhaupt, nicht blos die der Vergangenheit, ſondern die ganze in Betrachtung aufgehende Geiſtesart verwerfen, weil ſie nicht unmittelbar auf das praktiſche Leben einwirkt, das iſt nicht blos eine Verblendung gegen die Geſchichte, ſondern gegen den Menſchen und die Bedürfniſſe der Humanität, das heißt einen Trieb im Menſchen überſehen, der zu den Bedingungen unſerer Natur gehört: dieſe naturwidrige Denkweiſe iſt der Mangel Macaulay's, den Bacon nicht theilt. Bacon dachte zu groß von dem praktiſchen Menſchengeiſte, um den theoretiſchen zu verkleinern oder zu verengen, er wollte jenen zur Weltherrſchaft führen, darum mußte er dieſen zur Welterkenntniß erheben; er wußte wohl, daß unſere Macht in unſerm Wiſſen beſteht, darum wollte er, um mit ſeinen Worten zu reden, im menſchlichen Geiſt einen

Tempel gründen nach dem Muſter der Welt. Nach ihm ſollte die Wiſſenſchaft ein Abbild der wirklichen Welt ſein, das er nicht ausführen konnte, das er aber gewiß im Laufe der Jahrhunderte ausgeführt wiſſen wollte; an dieſem Abbilde ſollte nach Bacon's Abſicht nichts fehlen, auch nicht das Mindeſte, denn Alles was da iſt, dachte Bacon, hat ein Recht gewußt zu werden, und der Menſch hat ein Intereſſe, Alles zu wiſſen. Ihm ſchwebte die Wiſſenſchaft vor wie ein Kunſtwerk, deſſen Vollſtändigkeit ihm Selbſtzweck war; ſein großer Geiſt ſah, daß die vollſtändigſte Wiſſenſchaft auch die vollſtändigſte Herrſchaft begründe, daß die Lücke in der Wiſſenſchaft die Ohnmacht im Leben ſei. In Bacon's Augen erſcheint die Theorie als ein Tempel, aufgeführt im menſchlichen Geiſte nach dem Muſter der Welt; in den Augen Macaulay's als ein bequemes Wohnhaus nach den Bedürfniſſen des praktiſchen Lebens! Dem Letztern genügt es, die Wiſſenſchaft ſo weit auszubauen, daß wir mit unſern ſieben Sachen ſchnell ins Trockne kommen und vor Allem gegen die Näſſe geſchützt ſind. Die Herrlichkeit des Baus und ſeine Vollſtändigkeit nach dem Vorbilde der Welt iſt ihm unnützes Nebenwerk, überflüſſiger und ſchädlicher Luxus. So bürgerlich klein dachte Bacon nicht. Ihm war es mit der Wiſſenſchaft Ernſt im großen Sinn, er verwarf nur die Theorien, welche ſeiner Anſicht nach die wahre verderben. Was ihm als falſches Abbild der Welt erſchien, warf er weg als Grundriß, wonach man Jahrhunderte lang nichts gebaut hatte als Luftſchlöſſer; unter dieſen Grundriſſen fand er in der älteſten Zeit einige, die zwar nicht Abbilder, wohl aber, wie es ihm ſchien, Sinnbilder der Welt waren, und er ſuchte ſie in ſeiner Weiſe zu enträthſeln. Macaulay iſt hier erſtaunt, bis zu welchem krankhaften Grade ſich in Bacon das

Talent für Analogien verſtieg, aber den Zuſammenhang dieſes Talents mit Bacon's Methode ſieht er nicht ein; er ſieht nicht, daß Bacon gerade hierdurch die Hülfsmittel ſuchte, den Bedürfniſſen der Theorie weiter zu folgen, als ſeine Methode erlaubte, um den Tempel der Wiſſenſchaft weiter und höher hinauf zu bauen, als ſeine Inſtrumente zureichten. Macaulay verkleinert Bacon, indem er ihn großmachen und über alle Andern hinwegheben will. Hätte er Bacon's Geiſt ſo begriffen, wie dieſer die Welt, ſo hätte er anders entweder von Bacon oder von der Theorie geurtheilt. Sein Irrthum iſt, daß er ein Geſchichtsvorurtheil Bacon's zu einem Geſetz der Philoſophie machen will, daß er dieſes Geſchichtsvorurtheil wiederholt und ſteigert, als ob es heute noch ſo gerecht, noch ſo begreiflich wäre als damals. Bacon's Geſchichtsvorurtheile erklären ſich aus der Bildungsſtufe ſeines Zeitalters, rechtfertigen ſich vor Allem aus ſeiner eigenen geſchichtlichen Stellung; er ſollte die Wiſſenſchaft umbilden und dem neuen Geiſte, der vor ihm ſchon auf kirchlichem Gebiete durchgebrochen war, jetzt auf dem wiſſenſchaftlichen die Bahnen öffnen und anweiſen; darum mußte er die Theorien der Vergangenheit von ſich ſtoßen. Die Begründer des Neuen ſind ſelten die beſten Erklärer des Alten, ſie können es nicht ſein, denn das Alte ſteht ihnen als ein Fremdes gegenüber, welches ſie den Beruf haben, aus der Anerkennung der Menſchen zu verdrängen. Erſt ſpäter kehrt das Vernichtete als ein zu Erklärendes in den menſchlichen Geſichtskreis zurück, und dann iſt der Zeitpunkt gekommen, ihm wahrhaft gerecht zu werden. Dieſe Gerechtigkeit liegt nicht in der Aufgabe reformatoriſcher Geiſter. Wenn man wiſſen will, welcher geſchichtliche Werth der antiken und ſcholaſtiſchen Philoſophie gebührt, muß man nicht Bacon und

Descartes fragen, und der größte Reformator, den die Philosophie gehabt hat, Immanuel Kant, vermochte unter allen am wenigsten, ihre Vergangenheit zu erklären, er sah und zielte nur auf die eine verwundbare Stelle, diese traf er, und alles Uebrige kümmerte ihn wenig. Gerade dieser schroffe und dictatorische Charakter, der unter seinem Gesichtspunkte Jahrhunderte der Wissenschaft zusammenfaßt und verwirft, unterstützte sowohl in Bacon als in Kant das Erneuerungswerk der Philosophie. Man wende uns nicht Leibniz ein, der trotz seines reformatorischen Berufs doch so eifrig bestrebt gewesen sei, dem Alten in jeder Rücksicht gerecht zu werden, seine Stellung war eine ganz andere als die Bacon's und Kant's; er hatte nicht wie jene einen neuen Geist zu schaffen, sondern einen schon vorhandenen neuen Geist, der von Bacon und Descartes ausgegangen war, zu reformiren; diesen wollte er von seiner Einseitigkeit befreien, von seinem ausschließenden und spröden Verhältniß zum Alterthum und zur Scholastik, und so wurde in ihm die neue Lehre unwillkürlich eine Wiederherstellung der alten; seine Reformation war zugleich eine „Rehabilitation".

Was in Bacon's Sinne richtig und zeitgemäß war, ist es heute nicht mehr; er durfte die Philosophie der Vergangenheit für unpraktisch erklären und dieses summarische Urtheil dadurch bekräftigen, daß er die Philosophie der Zukunft machte; aber es ist ebenso unrichtig als zeitwidrig, wenn man heute Bacon's Urtheil über das Alterthum noch festhalten und unter dem Ansehen seiner Philosophie aller Theorie den Krieg erklären will. Eine solche Erklärung ist in jedem Sinn, was sie in keinem sein möchte, eine unpraktische Theorie. Bacon's Philosophie selbst war, wie es in der Natur jeder Philosophie

liegt, nichts Anderes als Theorie: ſie war die Theorie des erfinderiſchen Geiſtes. Große Erfindungen hat Bacon keine gemacht, er war weit weniger erfinderiſch als Leibniz, der deutſche Metaphyſiker. Wenn man Erfindungen machen „praktiſche Philoſophie“ nennt, ſo war Bacon ein bloßer Theoretiker, ſo war ſeine Philoſophie nichts als die Theorie der „praktiſchen Philoſophie“. Bacon wollte die Theorie nicht einſchränken, ſondern verjüngen und ihr einen größern Geſichtskreis geben, als ſie je vor ihm gehabt hatte. Ich weiß nicht, mit welchen Augen man Bacon's Schriften geleſen haben muß, wenn man ihren Geiſt in einem engern Sinn auslegt; neben der männlichen Kraft, die ſich zu großen Thaten berufen und tüchtig weiß, athmen dieſe Schriften den unwiderſtehlichen Geiſt der Jugend und des Genies, in dem Neues erwacht iſt, das ſich in ſeiner Kraft fühlt und dieſes Selbſtgefühl überall offen und ungeſchminkt ausſpricht. Der nüchterne Gedanke redet hier nicht ſelten die Sprache der Phantaſie, und die gemeinnützige, praktiſche Aufgabe, die er verfolgt, erſcheint in ſeiner Darſtellung oft wie ein jugendliches Ideal, das ſich gern durch bedeutende Bilder und große Beiſpiele ſteigert. Was uns insbeſondere hier ſo mächtig und eigenthümlich anzieht, daß wir nicht blos mit Bacon denken, ſondern ganz mit ihm fühlen können, das iſt neben dem Gewichte ſeiner neuen Ideen der erwachte leidenſchaftliche Wiſſensdurſt, der ihn fortreißt und alle ſeine Entwürfe durchdringt, dem er zwar immer mit beſonnenem Verſtande vorhält, daß er ſich zähmen, zurückhalten, nicht überſtürzen ſolle, dem er aber niemals befiehlt, zu erlöſchen oder mit Wenigem ſatt zu ſein. Nein! Der Trank, den Bacon haben will, iſt aus zahlloſen Trauben gepreßt, freilich nur aus ſolchen, die reif und gezeitigt, gekel-

tert, gereinigt und geklärt ſind. Der Bacon, welcher uns aus ſeinen Schriften entgegentritt, kennt keine Grenze des Wiſſens, ſoweit die Welt reicht, kein ne ultra, keine Säulen des Hercules für den menſchlichen Geiſt, das ſind nicht unſere, ſondern ſeine eigenen Worte, er hätte ſonſt nicht ſeine Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wiſſenſchaften geſchrieben. Dieſe Schrift beweiſt am beſten, wie weit in Bacon's Geiſt die Theorie reichte, daß er ſie nicht beſchränken und eindämmen, ſondern erneuern und bis an die Grenzen des Univerſums ausdehnen wollte. Sein praktiſcher Maßſtab war nicht der bürgerliche, ſondern der menſchliche Nutzen, zu dem das Wiſſen als ſolches gehört. In dem zweiten Buch jenes Werks ſagt Bacon, indem er den König anredet: „Eurer Majeſtät geziemt es, nicht blos Ihr Jahrhundert zu erleuchten, ſondern auch darauf Ihre Sorgfalt zu erſtrecken, was aller Nachwelt, ſogar der Ewigkeit Stand hält. Und in dieſer Rückſicht gibt es nichts, das werthvoller und herrlicher wäre, als die Veredlung der Welt durch die Vermehrung der Wiſſenſchaften. Wie lange ſollen denn noch die paar Schriftſteller wie die Säulen des Hercules vor uns daſtehen und uns hindern, weiter im Reiche der Erkenntniß vorzudringen?"

Dieſer Bacon iſt nicht der Macaulay's, der ſeinen Bacon zu einer Herculesſäule für die Wiſſenſchaft machen möchte. Darin liegt der Unterſchied beider. Wenn man wie Bacon den praktiſchen Nutzen im Großen denkt und nicht nach Individuen, ſondern nach dem Zuſtande der Welt berechnet, ſo erweitert ſich von ſelbſt die Theorie, und der menſchliche Wiſſenstrieb hat nicht zu fürchten, daß ihm von einem ſolchen praktiſchen Geſichtspunkte aus jemals eine willkürliche Schranke geſetzt werde. Bacon's ächter Geiſt iſt auch für unſere Zeit

ein wohlthätiges Vorbild. Nachdem in der rein theoretiſchen Arbeit eine Art Ebbe eingetreten, regt ſich lebendiger wieder der Trieb zu gemeinnütziger Thätigkeit und Bildung, die Philoſophie ſucht von neuem die exacten Wiſſenſchaften und die Erfahrung, ſie richtet ihren Wiſſenstrieb wieder auf die lebendigen Objecte der Natur und Geſchichte; die exacten Wiſſenſchaften ſuchen das öffentliche Leben, um erfinderiſch oder belehrend und aufklärend darauf einzuwirken; die phyſikaliſchen Wiſſenſchaften befruchten die Induſtrie, die hiſtoriſchen befruchten die Politik; überall zeigt ſich auf Seiten der wiſſenſchaftlichen Beſchäftigungen das Streben, gemeinnützig und gemeinverſtändlich zu werden. Die wiſſenſchaftlichen Fächer wetteifern untereinander, der öffentlichen Bildung ihre Beiträge zu liefern und den praktiſchen Intereſſen zu dienen. Welche von allen das Meiſte beiträgt, hat für die gemeinnützige Cultur den größten Werth, und dieſer gehört ohne Zweifel den phyſikaliſchen Wiſſenſchaften, beſonders denjenigen, die durch ihre Entdeckungen den erfinderiſchen Geiſt geſteigert und vermocht haben, dem bürgerlichen Leben durch neue Mittel des Verkehrs und der Induſtrie eine ganz neue Geſtalt zu geben. Es iſt hier, wo der Geiſt Bacon's in unverkennbaren und mächtigen Spuren auf der Gegenwart ruht. Aber die ganze wiſſenſchaftliche Betriebſamkeit unſerer Tage ſtrömt dem baconiſchen Geiſte zu, und wir begreifen, daß die Auguren der Zeit dieſen Namen wieder mit größerm Nachdrucke hervorheben. Auch ſoll ſich niemand einbilden, gegen jene Strömung einen Damm aufwerfen zu können, der mächtiger wäre als ſie; nur ſoll auch niemand aus der Strömung einen Damm machen und den Geiſt Bacon's in eine Herculesſäule verſteinern wollen. Weit entfernt, uns von dem Vorbilde Bacon's abzuwenden,

ſetzen wir vielmehr dem falſchen das wahre entgegen: der Geiſt Bacon's möge der Gegenwart vorſchweben, aber ſo groß wie er war, nicht in einem entſtellten und verkleinerten Nachbilde, wie uns der berühmte engliſche Geſchichtſchreiber in ſeiner radirten Zeichnung anbietet; Bacon's Gegenſatz zur Theorie war ein geſchichtlicher im doppelten Sinn, er ging gegen eine geſchichtliche Theorie, die vergangen war, er entſprang aus einer geſchichtlichen Stellung, die ſich erheben und den Wendepunkt zwiſchen Vergangenheit und Zukunft entſcheiden ſollte. Dieſer Gegenſatz war ein relativer, man ſoll ihn nicht in einen abſoluten verwandeln, nicht auf uns und alle Zeiten anwenden wollen, was nur für ein gewiſſes Zeitalter gelten konnte. Was in Bacon ſelbſt ein Idol war, wenn auch ein unvermeidliches, darf für uns nicht zur Wahrheit gemacht werden, oder man verwandelt das Licht des baconiſchen Geiſtes in ein verführeriſches Irrlicht, dem heute niemand weniger als Bacon ſelbſt folgen würde. Auch zeigt ſich an Macaulay, wie wenig in ihm ſelbſt der Gegenſatz begründet iſt, welchen er unter Bacon's Namen feil bietet. Denn alles Andere bei Seite geſetzt, ſo zeigt ſchon die Redeweiſe, daß bei ihm Spiel iſt, was bei jenem Ernſt war; Bacon hatte jenen Gegenſatz zum Alterthum und zu dem, was er theoretiſche Philoſophie nennt, in ſich erlebt und empfunden, dieſer Widerſtand lag in den Bedingungen ſeines geiſtigen Daſeins; ganz anders erſcheint ſchon in ſeinem Ausdruck derſelbe Gegenſatz bei Macaulay: als eine künſtliche Antitheſe, die ſich aus einem Schlagwort ins andere mit behender Geſchicklichkeit verwandelt; ſo redet nicht die einfache Empfindung der Sache, ſondern die künſtliche Nachahmung. Macaulay in ſeiner Schrift über Bacon verhält ſich zu dieſem ſelbſt, wie eine rhetoriſche Figur zu einem natürlichen Charakter.

Das endgültige Urtheil hat die Geſchichte ſelbſt gefällt, und dieſe geſchichtliche Thatſache iſt die letzte negative Inſtanz, die wir Macaulay entgegenſetzen. Bacon's Philoſophie iſt nicht das Ende der Theorien, ſondern der Anfangspunkt neuer geweſen, die in England und Frankreich nothwendig daraus hervorgingen und deren keine in dem Sinne praktiſch war, als Macaulay verlangt. Hobbes war Bacon's Nachfolger, ſein Staatsideal iſt dem platoniſchen in allen Punkten entgegengeſetzt, aber einen Punkt hat es mit ihm gemein: es iſt eine ebenſo unpraktiſche Theorie. Macaulay aber nennt Hobbes „den ſchärfſten und kraftvollſten der menſchlichen Geiſter". War alſo Hobbes ein praktiſcher Philoſoph, wo bleibt Macaulay's Politik? War aber Hobbes kein praktiſcher Philoſoph, wo bleibt Macaulay's Philoſophie, welche dem Theoretiker Hobbes huldigt?

UNIVERSITY
CALIFORNIA

Neunzehntes Kapitel.

Liebig gegen Bacon.

I.

Die Streitsache.

1. Liebig's Angriff.

Wir haben schon früher*) eines polemischen Versuches gedacht, der aus der jüngsten Vergangenheit herrührt, in der leidenschaftlichen und hastigen Absicht, Bacon's Ansehen von Grund aus zu zerstören, mit dem Grafen de Maistre wetteifert, ähnlich wie dieser fanatisch gegen den englischen Philosophen entbrennt, nur daß der Wind, der die Flamme jagt, von anderswoher bläst. Maistre haßte und verfolgte in Bacon den Gründer einer dem kirchlichen, insbesondere dem römisch-katholischen Glauben abgewendeten Aufklärung, einen Uebelthäter an der Religion, einen der einflußreichsten und darum verabscheuungswürdigsten, welche die nachreformatorische Zeit gehabt hat; Herr von Liebig, der deutsche Chemiker berühmten Namens, dessen Verlust die Welt seit Kurzem zu beklagen hat, haßt und verfolgt in Bacon einen der schlimmsten Uebelthäter

---

*) S. oben Buch I, Cap. III, S. 38.

an der Naturwiſſenſchaft, von deſſen thatſächlichem Einfluß er ſelbſt offenbar nicht weiß, ob er ihn gelten laſſen, bejahen oder verneinen ſoll, denn er thut beides: erſt werden wir von ihm belehrt, daß von den neuern Philoſophen keiner einen Einfluß auf die Naturforſchung ausgeübt habe, ausgenommen Bacon, mit dem es ſich ganz anders verhalte, „ſein Name glänzt noch nach drei Jahrhunderten als leuchtender Stern", wogegen an einer andern Stelle geſagt wird: „es ſei bemerkenswerth, daß ſein Name anderthalb Jahrhunderte lang in den Werken ſeiner Landsleute ſo gut wie verſchollen war". Die Frage nach dem factiſchen Einfluß Bacon's betrifft eine geſchichtliche Thatſache, aus deren Unkunde dem berühmten Chemiker kein Vorwurf erwächſt, nur hätte er billigerweiſe aus dem Stoff dieſer Unkunde nicht Urtheile machen ſollen, die ſich in derſelben Sache verhalten wie Ja und Nein. Wie es nun auch mit jenem Einfluß, den Bacon auf die Welt geübt, ſtehen möge, jedenfalls war oder iſt derſelbe nach der Meinung des jüngſten Gegners vollkommen unberechtigt und der verderblichſten Art. Dieſer Punkt, Bacon's wiſſenſchaftliche Bedeutung, iſt Liebig's eigentliche Zielſcheibe, er beabſichtigt eine Rettung im umgekehrten Stil, er findet die Welt über Bacon's Bedeutung in der ärgſten Verblendung, in dem ausgemachteſten Vorurtheil befangen und erweiſt ihr die Wohlthat, ſie von dieſem Irrthum zu befreien. Aber auch dieſes Ziel flackert vor ſeinen Augen und er ſieht zwei Geſtalten vor ſich. „Nichts kann gewiſſer ſein", ſagt Liebig, „als daß einem ſo ſcharfblickenden Mann wie Bacon die geiſtige Bewegung in ſeiner Zeit nicht entgehen konnte, obwohl er ihre eigentliche Richtung nicht begriff, und er beſaß das volle Talent und die Ausdauer, um ſie zu ſeinem perſönlichen Nutzen auszubeuten." Was ſah der

ſo ſcharfblickende Mann von der geiſtigen Bewegung ſeiner Zeit, wenn er deren Richtung nicht ſah? „Die Natur, die ihn ſo reich mit ihren ſchönſten Gaben ausgeſtattet hatte, hatte ihm den Sinn für die Wahrheit und Wahrhaftigkeit verſagt.“ Ganz davon abzuſehen, daß nach dieſer Aeußerung der Sinn für Wahrheit nicht zu den ſchönſten Gaben zu gehören ſcheint, findet Liebig in Bacon's Eſſays „unverwerfliche Documente ſeines feinen Geiſtes und Scharfſinns, ſowie ſeiner tiefen Kenntniß und richtigen Beurtheilung menſchlicher Verhältniſſe und Zuſtände“. Auf dem Gebiete der Menſchenkenntniß, wo die Wahrheit zu ſagen keineswegs eine leichte und harmloſe Sache iſt, hatte und zeigte Bacon einen Wahrheitsſinn, den Liebig ſelbſt rühmend hervorhebt, alſo die Natur nicht, wie jener meint, ihm verſagt hatte; wird dieſer Sinn auf einem andern Gebiete von dem Gegner vermißt, ſo kann er dieſen Mangel nicht mehr als Naturfehler, ſondern nur noch als Bildungsfehler anſehen, womit gerade die Spitze ſeines Urtheils über Bacon abbricht. „Mit Shakeſpeare und Bacon beginnt eine neue Literatur“, ſagt Liebig, und derſelbe Mann, der auf dieſe Weiſe unmittelbar neben den größten Dichter der neuen Zeit an deren Spitze geſtellt wird, ſoll nach demſelben Kritiker nichts als „ein Taſchenſpieler“, „ein frecher unwiſſender Dilettant“ geweſen ſein, deſſen Hauptwerk weiter nichts enthalte als „abgedroſchene triviale Wahrheiten“? Daraus mache ſich einen Vers, wer es vermag. Es iſt ergötzlich zu ſehen, wie Herr von Liebig, indem er Bacon's Bedeutung völlig entwerthen will, ſich ſelbſt fortwährend im Wege ſteht und von den Vorurtheilen, wie er ſie nennt, die zu Gunſten Bacon's die Welt eingenommen haben, ſelbſt viel zu ſehr angeſteckt iſt, um die Welt von dieſem epidemiſchen

Irrthum zu heilen. Daß Bacon ein bloßer Charlatan war, iſt Liebig's Entdeckung; daß er einer der begabteſten, geiſtvollſten, einflußreichſten Männer geweſen, hört er andere ſagen und hat nichts entgegenzuſetzen, er ſagt es auch und macht jetzt aus zwei unverträglichen Dingen, ſeiner Entdeckung und ſeinem Vorurtheil, einen Reim, der keiner iſt. Glücklicherweiſe hört er von andern auch verſichern, daß Bacon ein ſchlechter Menſch war, ein Charakter „von bodenlos nichtswürdiger Geſinnung", erklärt es doch ſelbſt der berühmte Macaulay, der Bewunderer des Philoſophen Bacon; das kommt dem Gegner wie gerufen, er wird mit eigener Spürkraft dieſe moraliſche Entdeckung ſelbſt, wir werden ſehen wie, zu machen wiſſen, und jetzt iſt der Reim fertig, denn die Niederträchtigkeit des Charakters kann ja die begabteſte Natur herunterbringen bis zu einem elenden Charlatan. Wenn man dieſes Bild mit der nöthigen tugendhaften Entrüſtung der Welt vorhält, ſo müßte es ſonderbar zugehen, wenn die Welt nicht mit der nöthigen tugendhaften Entrüſtung, die ſie ſo gern empfindet, in Aufruhr gerathen und die Bildſäulen Bacon's über den Haufen werfen ſollte. „Ich bin ſo wenig ein Freund oder Feind Bacon's", ſagt Herr von Liebig mit unerſchütterlich gleichgültiger Strenge, „als ich ein Freund oder Feind des Schwefels bin", und nachdem er mit dieſem treffenden Vergleich Bacon unter ſeine Objecte aufgenommen, iſt es nicht ſeine Schuld, ſondern eine Eigenſchaft dieſes Dinges, welches Bacon heißt, wenn es Schwefelgeruch um ſich verbreitet.

2. Liebig und Sigwart.

Es iſt zehn Jahre her, daß Liebig's Schrift „Ueber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforſchung"

erſchien, durch den Namen des Themas und des Verfaſſers Aufſehen machte, Stimmen für und wider hervorrief und namentlich einen literariſchen auf Bacon's Bedeutung bezüglichen Streit veranlaßte, den von philoſophiſcher Seite C. Sigwart aufnahm und fortführte; er begann mit dem Artikel: „Ein Philoſoph und ein Naturforſcher über Franz Bacon von Verulam", worin er den Gegenſatz zwiſchen meiner Beurtheilung Bacon's (in der erſten Auflage dieſes Buchs) und Liebig's Schrift prüfend darlegte, mit ebenſo anerkennenswerther Unparteilichkeit als Sachkenntniß dazu Stellung nahm, die Frage erörterte und zu dem Ergebniß gebracht wurde, daß Liebig in der Hauptſache die wahre Bedeutung Bacon's nicht erkannt, dagegen ſo weit Recht habe, als er die Illuſion einer baconiſchen Methode zerſtört.*) Wenn Sigwart einen weſentlichen Mangel Bacon's darin ſehen will, daß dieſer zwar die Aufgabe einer inductiven Logik geſtellt, aber nicht gelöſt habe, wenn er hinzufügt, daß dieſe Aufgabe bis heute noch nicht gelöſt ſei, daß eine Logik fehle, die ſich zu den naturwiſſenſchaftlichen Geiſtesoperationen, zu der Erzeugung und Bildung der Begriffe verhalte, wie die ariſtoteliſche Logik zu der Bildung

---

*) Ueber Francis Bacon von Verulam u. ſ. w. Von Juſtus von Liebig (München 1863). Mit Beziehung auf die obigen Anführungen vgl. S. 1 und 54, S. 38. 45. 57.

Dagegen Sigwart: „Ein Philoſoph und ein Naturforſcher über Fr. Bacon von Verulam", Preuß. Jahrb. (1863), Bd. XII, Heft 2, S. 93—129. Dagegen Liebig's Replik, Allg. Zeitg. Beil. 1863. Nr. vom 2., 3., 6., 7. November. Sigwart's Duplik: „Noch ein Wort über Fr. Bacon v. Verulam. Eine Entgegnung", Preuß. Jahrb. (1864), Bd. XIII, Heft 1, S. 79—89. Liebig's Triplik: „Noch ein Wort über Fr. Bacon v. Verulam", Allg. Zeitg., Beil. 1864 (4.—7. März). Dagegen Sigwart: „Eine Berichtigung in Betreff Bacons", Allg. Zeitg., Beil. 1864 (30. März).

der Urtheile und Schlüſſe, ſo anerkenne ich vollkommen, wie begründet und richtig dieſe Forderung iſt; an dem Tage, wo ſie erfüllt und ein ſolches Werk gelungen ſein wird, — nenne man es „Logik der Erfahrungswiſſenſchaften“ oder „Kritik der naturforſchenden Vernunft“, ein Werk, das ohne die wirkliche Theorie der Empfindungen und die darauf gegründete Kritik der Sinne gar nicht ausgemacht werden kann, — wird die Philoſophie einen ihrer größten Fortſchritte vollendet haben. Dann wird jeder, der es heute noch nicht einſieht, vollkommen begreifen, daß Bacon zu der Löſung dieſer Aufgabe mit ſeiner Methode keineswegs einen verfehlten oder vergeblichen Schritt gethan hat; denn Einiges von dem, was zur inductiven Denkart und Forſchung gehört, hat Bacon ſo hell erleuchtet, wie keiner vor und nach ihm. Wenn daher Sigwart am Ende ſeiner Duplik, indem er mit Liebig abrechnet, alle ſeine Entgegnungen aufrechthält und hinzufügt, „wenn ich einen Vorwurf verdiene, ſo iſt es der, daß ich (in Betreff der Methode) zu viel zugegeben“*), ſo bin ich wirklich dieſer Meinung.

II.

Liebig's Einwürfe.

1. Neue Beweiſe gegen Bacon's Geſinnung.

Da in der Polemik des Herrn von Liebig Bacon's Moral eine ſehr wichtige Rolle ſpielt und aus dem völligen ſittlichen Unwerth ſeines Charakters der ebenſo große wiſſenſchaftliche Unwerth ſeiner Leiſtungen hergeleitet wird, ſo müſſen

*) Preuß. Jahrb., Bd. XIII, S. 85.

wir das Verfahren, welches der Gegner in diesem Punkte befolgt hat, etwas näher ins Auge fassen. Bacon's Charakterschwächen liegen so deutlich zu Tage, sie sind in diesem Werke selbst so umständlich erörtert worden, daß unsere Leser mit dem geschichtlichen Thatbestande ganz vertraut sind; es ist einem sittlichen Rigoristen, der sich in der eigenen Rechtschaffenheit wohlfühlt, sehr leicht gemacht, unbekümmert um den Charakter und die Schuld des Zeitalters, in dem Bacon lebte, den Stab über den Mann schonungslos zu brechen, der durch sein Unglück und den tiefen Fall die Sünden, die er mit Tausenden seiner Art theilt, noch nicht schwer genug gebüßt hat. Sein schlimmster Fehler war die Liebe zum Tand, zu den Gütern und Scheinwerthen der Welt. Wer von diesen Eitelkeiten und Gelüsten ganz frei ist, habe das Recht ihn zu steinigen. Aber ich rede jetzt von dem eigenthümlichen Verfahren, das Herr von Liebig einschlägt, um den geschichtlichen Beweis zu führen, daß Bacon ein Mensch „von bodenlos nichtswürdiger Gesinnung" war. Er hat bekanntlich in seiner „Historia vitae et mortis" eine Makrobiotik zu geben versucht, deren wissenschaftlichen Unwerth wir schon kennen gelernt*), aber Herr von Liebig hat in diesem Buche die Quelle entdeckt, woraus sich gegen Bacon's Charakter eine Menge der stärksten Beweisgründe ergeben. Die Schrift zeige überall die Industrie des Höflings, der sich nach den Sitten und Liebhabereien des Hoflebens richte und solche Lebensregeln ersinne, die nach dem Geschmacke des Hofes sind. Man muß sich wundern, diese Erfindungen gemacht zu sehen in einem Zeitpunkt, wo Bacon bereits vom Hofe verbannt war ohne Aussicht der Rückkehr. Unter den

*) Vgl. oben Buch II, Cap. XI, S. 348—50.

Mitteln zur Lebensverlängerung wird neben anderen Vorſchriften, die unter Umſtänden auch Ausſchweifungen erlauben, pythagoreiſche Lebensart, ſtrengſte Enthaltſamkeit, Hungercuren, rauhe Kleidung u. ſ. f. empfohlen. „Der Inhalt des Buchs", ſagt Liebig, „iſt wie darauf berechnet, die Neigungen einiger Perſonen zu den Schwelgereien der Tafel und anderen Gelüſten zu rechtfertigen." Unter den Zeichen der Langlebigkeit werden von Bacon Symptome angeführt, die Liebig als ebenſo viele wohlberechnete Schmeicheleien deutet, denn die vornehmen Leute hören gern, daß ſie langlebig ausſehen; bei dem einen Symptom (es betrifft die Beſchaffenheit der Haare) habe Bacon „wahrſcheinlich" an den König, bei dem zweiten „wahrſcheinlich" an den Prinzen von Wales, bei dem dritten „wahrſcheinlich" an den Günſtling gedacht: das ſind drei Wahrſcheinlichkeiten, die ebenſo viele Unwahrſcheinlichkeiten ſind, denn es fehlt jede Spur eines Beweiſes. Weil Bacon unter ſeinen diätetiſchen Vorſchriften Fleiſchbrühe zum Frühſtück, Aloepillen vor dem Mittageſſen und Glühwein beim Abendeſſen empfiehlt, ſo entdeckt Liebig, man lerne aus Bacon's Buch, daß der König „höchſt wahrſcheinlich" alle dieſe Mittel brauchte, alſo er ſchließt aus Bacon's Worten ohne jede Spur eines Beweiſes auf die Diät des Königs und löſt daraus die Entdeckung, daß Bacon ſeine Vorſchriften nach der Diät des Königs eingerichtet habe. Endlich „zieht er in Betracht, daß dieſes Buch höchſt wahrſcheinlich gegen Harvey, den Leibarzt des Königs, den dieſer ſehr liebte und gegen deſſen Rathſchläge gerichtet war, gegen den größten Arzt ſeit Hyppokrates, den Entdecker des Blutumlaufs" u. ſ. f. Laſſen wir den Hippokrates, deſſen Name Liebig aus Achtung vor den Griechen mit einem ŋ grec ausſtattet, ſo war Bacon nach der Wahr-

ſcheinlichkeitstheorie dieſes Gegners ein ſonderbarer Schmeichler: er, ein Laie, vom Hofe verbannt, erſinnt, um dem Könige zu ſchmeicheln, ärztliche Vorſchriften in feindſeligſter Abſicht gegen den Leibarzt, den der König ſehr liebt, in der Nähe des Königs! War das nicht der geradeſte Weg, den König zu erzürnen, und das unfehlbarſte Mittel, ſich zu blamiren? Ohne jede Spur eines Beweiſes hat Liebig ſo viele „Wahrſcheinlichkeiten" erſonnen, von denen die letzte „die höchſte Wahrſcheinlichkeit" ſein ſoll und in der That nach ſeinen eigenen Worten die allerhöchſte Unwahrſcheinlichkeit iſt. Und von einer ſolchen ganz aus der Luft gegriffenen und völlig verfehlten Wahrſcheinlichkeit macht er wörtlich folgenden Schluß: „Wenn man ſie in Betracht zieht, ſo wird man in das größte Erſtaunen verſetzt über die bodenlos nichtswürdige Geſinnung, die es (das Buch Bacon's) veranlaßte."*)

2. Neue Art, Bacon zu überſetzen.

Bacon hatte nicht nöthig, dem Könige indirect zu ſchmeicheln, und Liebig hatte noch weniger nöthig, nach ſolchen indirecten und verborgenen Schmeicheleien eine ſo unglückliche Jagd anzuſtellen, da ſich in Bacon's Schriften Stellen genug finden, wo er dem Könige offen, direct und mehr als billig geſchmeichelt hat. Werfe den Stein auf ihn, wer nie einem Fürſten Schmeicheleien geſagt, und zwar in einer Zeit, wo ſie weniger an der Tagesordnung ſind, weniger zur Hoffitte gehören, als zu Bacon's Zeiten! Um zu beweiſen, welcher „niedrige Schmeichler" Bacon war, führt Liebig aus dem Ein-

*) Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. ſ. f., S. 41—44. Vgl. Sigwart, Preuß. Jahrb., Bd. XIII, S. 81—83.

gange der Schrift über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften eine Stelle an, worin Bacon, der sein Werk dem Könige widmet, diesem die Pflege der Wissenschaften ans Herz legt als des Königs eigene Sache und bei dieser Veranlassung die Gelehrsamkeit des letzteren über die Maßen erhebt. Daß ein König und zwar ein geborner eine solche Fülle von Gelehrsamkeit besitze, sei fast ein Wunder. Das ist die Stelle, in welcher Bacon seine Verwunderung ausdrückt, daß ein geborener König ein so gelehrter Mann sei. Um Bacon's übertriebene Schmeicheleien zu beweisen, würde ich diese Stelle zuletzt angeführt haben und fast ebenso wenig als daß er dem Könige zu gefallen gegen dessen geliebten Leibarzt eine medicinische Polemik geschrieben. Jakob hielt die geborenen Könige für Ebenbilder der Gottheit. War es eine besondere Schmeichelei, diesem Könige zu sagen, daß eine Tugend, die Bacon aufs allerhöchste preist, bei geborenen Königen sich selten finde? Noch dazu hat Herr von Liebig die unglücklich gewählte Stelle falsch angeführt und unrichtig übersetzt, er giebt unter dem Text seiner Schrift den lateinischen Satz so wieder, daß er drei Fehler enthält, die wohl nicht alle Druckfehler sind. Bacon hat von der Gelehrsamkeit des Königs gesagt „prope abest a miraculo", d. h. sie ist nahezu ein Wunder; Liebig läßt ihn sagen „probe abest a miraculo" und übersetzt mit gesperrter Schrift: „sie ist in der That ein Wunder". Nach seiner Uebersetzung heißt probe „in der That" und abest a miraculo „sie ist ein Wunder".*)

Misverständnisse dieser Art sind Herrn von Liebig noch mehrere begegnet an Stellen, wo sie weit mehr zu bedeuten

*) Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. s. f., S. 41.

haben als hier. So macht er Bacon den ſchlimmſten Vorwurf, der ihn in ſeiner ganzen naturwiſſenſchaftlichen Blöße zeigen ſoll, daraus, daß dieſer die Wärme zwar als Bewegung erklärt, aber die nähere Beſtimmung der Expanſion ausdrücklich von der Bewegung, in welcher die Wärme beſtehe, ausgeſchloſſen habe. Nun hat Bacon die Expanſion ausdrücklich in den Bewegungsbegriff der Wärme eingeſchloſſen, wie in jeder Darſtellung ſeiner Lehre, ſie ſei noch ſo oberflächlich, zu leſen iſt. Woher dieſes Mißverſtändniß? Aus einer Stelle, in welcher Bacon, um an dem Beiſpiele der Wärme ſeine Excluſionsmethode zu zeigen, erklärt, aus der Natur der Wärme ſei die örtliche oder ausdehnende Bewegung auszuſchließen „secundum totum", d. h. im Ganzen, in Rückſicht auf das Ganze, auf die Maſſe, ſie ſei auszuſchließen als fortſchreitende Bewegung, als Maſſenbewegung, da, wie er ſpäter erklärt, ſie Molecularbewegung („per particulas minores corporis") ſei. Was iſt zu tadeln? Daß Herr von Liebig Bacon ſagen läßt, was er nie geſagt hat: „über Bord die ausdehnende Bewegung!"*) Daß er die nähere Beſtimmung, auf die alles ankommt, „secundum totum" einfach ignorirt. Er hat es nicht mit Abſicht gethan, denn in der deutſchen Ueberſetzung, worin er den Satz geleſen, ſteht nichts von dem „secundum totum", weil dieſe Hinzufügung der Ueberſetzer auch nicht verſtanden und darum für beſſer gefunden hat, ſie zu verſchweigen. Aber nachdem Sigwart Herrn von Liebig auf dieſe gröbliche Unterlaſſung aufmerkſam gemacht, hätte dieſer durch blinde Rechthaberei die Sache nicht verſchlimmern und ſagen ſollen, im engliſchen Text ſtehe „in the whole" und das be-

*) Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. ſ. f., S. 24.

deute „im Einzelnen oder in der Mehrzahl der Fälle", was es nicht bedeutet und am allerwenigsten an der fraglichen Stelle, wo diese Bedeutung völliger Unsinn wäre. Außerdem ist „secundum totum" nicht die Uebersetzung von „in the whole", sondern umgekehrt. Seit wann aber heißt „secundum totum", wie es Herr von Liebig erklärt haben will, „im Einzelnen oder in der Mehrzahl der Fälle"?*)

3. Bacon's Dilettantenruhm.

Ich bin der letzte, der Herrn von Liebig einen Vorwurf daraus macht, daß er das Latein nicht oder nur sehr mangelhaft versteht, denn ein solcher Mangel thut einem so berühmten und um die Welt so hochverdienten Naturforscher keinen Eintrag. Nur ist er vermöge dieses Mangels nicht gerade berufen, Bacon's Werke zu richten, und er hätte nicht mit der keckſten Sachunkenntniß behaupten sollen, daß in der Auslegung der baconischen Schriften der englische Text zu Grunde gelegt werden müsse, weil Bacon keines seiner Werke lateinisch geschrieben habe, da er doch sein Hauptwerk selbst in dieser Sprache verfaßt und zwölfmal umgeschrieben hat. Daß Bacon sich in seinen Werken nur der Landessprache bedient habe, wünscht Herr von Liebig aus zwei Gründen: einmal weil nun jenes „in the whole" als Grundtext feststeht, das irgend ein erbärmlicher Uebersetzer mit „secundum totum" wiedergegeben, dann weil es sich für den Dilettanten Bacon schickt, nur in der Landessprache geschrieben und eben dadurch bei dem großen Haufen der Dilettanten jenen Beifall erworben zu haben, auf

*) Vgl. Sigwart, Preuß. Jahrb., Bd. XII, S. 98 flg.; Bd. XIII, S. 83 flg.

dem allein nach Liebig der Ruhm beruht, den ihm seine Werke brachten.*)

Daß Herr von Liebig kein Lateiner war, ist für seinen Ruhm, wie gesagt, die gleichgültigste Sache der Welt. Daß er aber in diesem Punkte den Kenner spielt und Bacon von oben herunter ansieht, weil er als Dilettant nicht in der Sprache der gelehrten Welt, sondern in der Landessprache geschrieben habe, um Dilettantenruhm zu erwerben, das verräth eine Unkenntniß der Sache und eine noch schlimmere Eitelkeit der Person, die man sehr hart beurtheilen müßte, wollte man dieselbe Elle an ihn anlegen, womit er Bacon nicht etwa mißt, sondern — prügelt.

4. Das Urtheil über Bacon's Methode.

Was demnach Herr von Liebig über Bacon's geschichtlichen Einfluß, persönliche Bedeutung, sittlichen Charakter und dilettantische Schriftstellerei gesagt hat, ist so widerspruchsvoll, so unbegründet oder geradezu falsch, daß diese keineswegs nebensächlichen, sondern von ihm selbst sehr nachdrücklich hervorgehobenen Theile seiner Polemik ihr Ziel gänzlich verfehlen und erfolglos zu Boden fallen. Bei alledem könnte er immer noch ins Schwarze getroffen haben, wenn er im Hauptpunkte Recht behalten und wirklich den Schein einer baconischen Methode zerstört haben sollte.

Bevor der Beifall gelten darf, den er gerade für diesen vermeintlichen Triumph von vielen geerntet, muß zuerst gefragt werden: wie hat Liebig die baconische Methode verstanden? Eben diese Frage, die doch vor allem zu untersuchen war, ist

*) Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. s. f., S. 34 flg.

bei den Verhandlungen für und wider am wenigſten erhoben und ſo gut wie gar nicht erörtert worden. Sonſt würde man gefunden haben, daß dieſer ſtärkſte Theil ſeiner Polemik, wenn der Beifall die Stärke ausmacht, der ſchwächſte von allen iſt und die baconiſche Methode bei dieſer Gelegenheit nicht bloß durch ein Misverſtändniß, ſondern durch eine beiſpiellos verkehrte Auffaſſung entſtellt worden. Was Liebig für die baconiſche Methode anſieht, iſt ein Unding; was er ihr entgegenſetzt, iſt die baconiſche Methode. Hier folgt der Beweis.

Es heißt: „Um Bacon's Inductionsproceß richtig zu verſtehen, iſt es vielleicht nützlich ſeine Theorie der Inſtanzen zu entwickeln, die er bei ſeinen Unterſuchungen in Anwendung bringt.“ Beiläufig: Bacon's Induction beſteht in der Beobachtung und kritiſchen Vergleichung der Fälle oder Thatſachen (Inſtanzen). Um die Induction zu verſtehen, iſt es daher nicht „vielleicht nützlich“, ſondern einfach nothwendig zu wiſſen, was die Inſtanzen bedeuten. Was bedeuten ſie nach Liebig? Er ſagt wörtlich: „Bacon ſtellt ſich nämlich vor, daß in jeder Inſtanz, für ſich betrachtet, nur ein Stück von dem Geſetz erkennbar ſei, verhüllt und verborgen durch andere Dinge; daß es demnach bei der einen Inſtanz der Beobachtung oder dem Verſtande näher liege als bei einer anderen. Man müſſe darum ſo viel als möglich Inſtanzen beiſammen haben und diejenigen zu unterſcheiden wiſſen, welche gleichſam handgreiflich das Geſetz erkennen ließen.“*)

Ich ſage, daß nie in der Welt Bacon verkehrter aufgefaßt

*) Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. ſ. f., S. 23.

worden ist, denn es giebt nichts Verkehrteres als das vollkommen Sinnlose. Er soll gedacht haben, daß man ein Naturgesetz stückweise zusammenlesen müsse, wie der Vater der Medea den Absyrtus, daß man in dieser Erscheinung ein Stück, in der andern ein zweites finde, etwa in dem Fall des einen Körpers den Fallraum, in dem eines anderen die Fallzeit erkenne, und so allmälig das Gesetz wie eine Summe aus ihren Posten zusammenaddire? Daher fordere Bacon die Beobachtung vieler Fälle. Und aus diesem Ungedanken, der nie in eines Menschen Kopf gekommen ist, soll er geschlossen haben: „daß es (das Gesetz) demnach bei der einen Instanz dem Verstande näher liege als bei einer anderen?“ Wie denn? Weil „in jeder Instanz, für sich betrachtet, nur ein Stück von dem Gesetz erkennbar sei“, darum soll „es (das ganze Gesetz) bei der einen Instanz dem Verstande näher liegen als bei einer anderen?“ Etwa deshalb, weil aus der einen Instanz ein größeres Stück von dem Gesetz erkennbar ist?

Wäre die angeführte Stelle in Liebig's Schrift die einzige, die den fraglichen Punkt betrifft, so würde ich zweifeln, ob er wirklich Bacon den vollkommenen Unsinn zugetraut hat, daß in einer Erscheinung nur ein Stück des Gesetzes erkennbar, nur ein Theil der Bedingungen, aus denen die Erscheinung folgt, enthalten sein soll; aber es kann über diese Meinung Liebig's kein Zweifel bestehen, da er an einer anderen Stelle die einfache, jedem Kinde einleuchtende Wahrheit Bacon entgegensetzt als eine Einsicht, die jenem gefehlt habe. „Ein jeder, der sich einigermaßen mit der Natur vertraut gemacht hat, weiß, daß eine jede Naturerscheinung, ein jeder Vorgang in der Natur für sich, das ganze Gesetz oder alle Gesetze, durch die sie entstehen, ganz und ungetheilt in sich ein-

ſchließt.“*) Man braucht gar nicht mit der Natur vertraut zu ſein, um zu wiſſen, was nur Bacon nach Liebig nicht gewußt haben ſoll: daß jede Erſcheinung aus den Bedingungen folgt, aus denen ſie allein folgen kann, und daß ſie nicht folgt, wenn dieſe Bedingungen nicht oder nur theilweiſe vorhanden ſind. Das iſt ſo einleuchtend, als der Satz A = A. Wenn die nothwendigen Bedingungen ebenſo ſicher, als ſie da ſind, auch erkennbar wären, ſo hätte die Naturforſchung ein leichtes Geſchäft; weil aber zu den weſentlichen Bedingungen noch anderweitige Umſtände hinzutreten und dieſer Unterſchied des Nothwendigen und Accidentellen unſerer Wahrnehmung keineswegs ohne weiteres einleuchtet, darum wird aus dem leichten Geſchäft eine ſchwierige Aufgabe, deren Löſung die kritiſche Beobachtung und Vergleichung vieler Thatſachen fordert. Das war Bacon's einfache und unverkennbare Lehre, der Liebig Folgendes entgegenſtellt: „Die wahre Methode geht demnach nicht, wie Bacon will, von vielen Fällen, ſondern von einem einzelnen aus, iſt dieſer erklärt, ſo ſind damit alle analogen Fälle erklärt.“ Als ob die Analogie etwas anderes wäre, als die Einſicht in die weſentliche Aehnlichkeit vieler Fälle, gegründet auf deren Vergleichung! Als ob man von vielen Fällen zugleich ausgehen könnte, während doch die baconiſche Methode von der Wahrnehmung eines Falles zu der anderer fortzugehen verlangt! „Unſere Methode“, ſagt Liebig weiter, „iſt die alte ariſtoteliſche Methode, nur mit ſehr viel mehr Kunſt und Erfahrung ausgeſtattet.“ Was iſt die baconiſche Methode anderes? Was hat Bacon an Ariſtoteles weiter getadelt, als daß ſeiner Erfahrung die Kunſt und Methode

*) Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. ſ. ſ., S. 47.

fehle? Liebig aber tadelt Bacon, daß dieſer, weil ihm die „Stücke des Geſetzes“ im Kopfe ſpuken, die erſt aus vielen Dingen zuſammenzuleſen ſeien, darum die Beobachtung vieler Fälle für nothwendig halte. Was er ihm entgegenſetzt, wird daher, ſo vermuthen wir aus der Logik des Gegentheils, die Beobachtung eines Falles ſein. Indeſſen er ſagt: „Wir unterſuchen das Einzelne und zwar jedes Einzelne, wir gehen vom Erſten zum Zweiten über, wenn wir von dem Erſten das Weſentliche begriffen haben.“ Als ob das „Weſentliche“ nicht ein Vergleichungsbegriff wäre, den man nur bilden kann durch Vergleichung, d. h. nachdem man vom Erſten zum Zweiten und Dritten fortgegangen iſt! „Wir ſchließen nicht von dem Einzelnen, was wir kennen, auf das Allgemeine, was wir nicht kennen, ſondern wir finden in der Erforſchung vieler Einzelnen das, was ihnen gemeinſam iſt.“*) Nun frage ich: was hat Bacon anderes gelehrt? Verhalten ſich dieſe Worte Liebig's zu den Vorſchriften Bacon's nicht wie ein ſchwacher und verwiſchter Abklatſch zu dem Original, deſſen Züge groß und deutlich ausgeprägt ſind? Erſt hat Liebig die Methode Bacon's bis zum Unſinn entſtellt, dann ſetzt er ihr mit unſicherer Hand entgegen, was Bacon mit der ſicherſten entworfen.

5. Unterſchied zwiſchen Liebig und Bacon.

Was der menſchliche Geiſt in der Vorſtellung und Erkenntniß der Dinge, in deren intellectueller und praktiſcher Bearbeitung thut und zu thun hat, das zu durchſchauen, ins Bewußtſein zu erheben, in eine deutliche und beſtimmte For-

*) Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. ſ. f., S. 47.

mel zu faſſen, iſt eine der höchſten und darum auch ſchwierigſten Aufgaben. An dieſer Aufgabe ſteht die Philoſophie und iſt noch lange nicht am Ziel ihrer Arbeit. Aber unter denen, die ſich dieſem Werke gewidmet und es um die Weite eines Zeitalters gefördert haben, behält Bacon ſeine Stelle und unerſchütterte Bedeutung. Er hat die Natur und den Werth der auf Beobachtung und Experiment gegründeten Erfahrung, der auf ſolche Erfahrung gegründeten Erfindung ſo hell und nachhaltig erleuchtet, er hat dieſe Aufgaben dergeſtalt in den Mittelpunkt der Philoſophie gerückt, daß die Nachwelt bei allen großen in dieſer Richtung fortwirkenden Impulſen ſich nach ihm umſieht. Das iſt eine Thatſache, die keine Kritik ungeſchehen macht, keine wegredet, mit der darum jede zu rechnen hat. Wer Bacon ſo beurtheilt, daß er es mit Liebig unbegreiflich finden muß, wie die Welt dieſem Manne jemals das Anſehen eines bahnbrechenden Geiſtes habe zuſchreiben können, hat die Probe in der Hand, daß ſeine Rechnung falſch iſt. Liebig hat Bacon auf einem Wege geſucht, wo er ihn nothwendig verfehlen mußte; er ſtieß ſich an die praktiſchen Landwirthe, die er gegen ſeine agriculturchemiſchen Entdeckungen voller Vorurtheile fand, beſonders in England, er ſpürte nach dem Urſitz des Uebels und entdeckte „das Muſterbild der in England unter den Dilettanten in der Wiſſenſchaft üblichen Experimentirmethoden und Schlußweiſen in Bacon's silva silvarum".*) Hier ein baconiſches Experiment mit brennendem Spiritus, hier eines mit rothem Klee aus der Zeitſchrift der königlichen Ackerbaugeſellſchaft von England: die Uebereinſtimmung iſt ſchlagend, und der wiſſenſchaftliche Uebelthäter,

*) Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. ſ. f., Vorrede, S. V.

der die Welt ein paar Jahrhunderte lang in die Irre geführt hat, ist endlich ertappt und buchstäblich in flagranti. Jetzt wird Bacon betrachtet, wie er hinter der Spiritusflamme aussieht, jetzt muß die „silva silvarum", die geschrieben wurde, als sein wissenschaftlicher Ruhm feststand, und die man niemals unter seine erleuchtenden Schriften gezählt hat, als das Haupt- und Grundbuch der baconischen Philosophie gelten, was sie weder in Bacon's Augen noch in denen der Welt je war; jetzt wird der Proceß, den Liebig gegen Bacon anstrengt, auf die Frage gerichtet: was hat Bacon in Experimenten und Erfindungen geleistet? Und da hier das Ergebniß zu seinen Ungunsten ausfällt, so wird der Stab über ihn gebrochen, und die Welt soll endlich eine Täuschung losgeworden sein, in der sie nie war, denn so oft sie auf Bacon zurückgeblickt hat — ich meine die Welt, die wirklich unter seinem Einflusse gestanden hat und steht, — hat sie allemal das neue Organon vor sich gesehen, und nie die „silva silvarum". Und wenn heut zu Tage die englischen Landwirthe noch nach Bacon's Vorbild experimentiren, so ist es nicht seine Schuld, sondern die ihrige, daß sie nach drittehalb Jahrhunderten nicht weiter gekommen sind. Hätte Bacon die Werke der Naturforschung und Erfindung ebenso praktisch zu fördern gewußt, als er den Werth und die Bedeutung beider theoretisch zu erleuchten vermocht hat, so würde er Bedingungen vereinigt haben, die sich in demselben Kopf höchst selten zusammenfinden und kaum so, daß sie sich gegenseitig befruchten. Man kann in den Werken der Entdeckung und Erfindung ein Meister sein, ohne alle Fähigkeit darüber zu philosophiren, und man kann über den Werth und die Bedeutung beider vortrefflich philosophiren, ohne das

Mindeſte darin zu leiſten. Das Beiſpiel eines ſolchen Philoſophen möge Bacon ſein, das Beiſpiel eines ſolchen Naturforſchers iſt Liebig, der nie weniger in ſeinem Element iſt, als wenn er ſich anſchickt, über Entdeckung und Erfindung zu philoſophiren. Man höre über dieſes Thema Bacon und man fühlt in jedem Wort ſeine Stärke, man höre Liebig, um zu erfahren, wie ſich das Gegentheil ausnimmt. „Die Erfindung iſt Gegenſtand der Kunſt, der der Wiſſenſchaft iſt die Erkenntniß; die erſtere findet oder erfindet die Thatſachen, die andere erklärt ſie, die künſtleriſchen Ideen wurzeln in der Phantaſie, die wiſſenſchaftlichen im Verſtande. Der Erfinder iſt der Mann, der den Fortſchritt macht, er erzeugt einen neuen oder er ergänzt einen vorhandenen Gedanken, ſodaß er jetzt wirkſam oder der Verwirklichung fähig iſt, was er vorher nicht war, ſein Fuß überſchreitet den betretenen Pfad, er weiß nicht, wohin er tritt, und von Tauſenden erreicht vielleicht nur einer ſein Ziel; er weiß nicht, woher ihm der Gedanke kommt, noch vermag er ſich Rechenſchaft zu geben über ſein Thun. Erſt nach ihm kommt der Mann der Wiſſenſchaft und nimmt Beſitz von ſeinem neuen Erwerb, die Wiſſenſchaft mißt und wägt und zählt den Gewinn, ſodaß der Erfinder und jedermann jetzt bewußt wird, was man hat; ſie lichtet das Dunkle und macht das Trübe klar, ſie ebnet den Weg für den nachkommenden Erfinder u. ſ. f.“*)

Sollte man glauben, daß dieſe Sätze von einem Manne herrühren, der das Genie und den Ruhm des Erfinders gehabt hat? Sätze, in denen ein Wort das andere verdunkelt

*) Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. ſ. f., S. 46.

und wonach niemand weiß, was Erfindung ſein ſoll, ob tappen, finden oder erfinden? Hätte Bacon auf dieſe Art über die Natur und den Werth der Erfahrung, Entdeckung, Erfindung geredet, ſo würde ſeine Philoſophie in der Welt keine Leuchte geworden und ſo unberühmt geblieben ſein, als ihr jüngſter Gegner ſie machen möchte.

Drittes Buch.

Bacon's Nachfolger.

Digitized by Google

Erſtes Kapitel.

Die Fortbildung der baconiſchen Philoſophie.

I.

Die baconiſche Philoſophie als Empirismus.

In den folgenden Abſchnitten, welche den Epilog dieſes Werkes bilden, will ich die geſchichtliche Tragweite der baconiſchen Lehre darthun und zeigen, wie weit man von hier aus die neuen Gebiete der Philoſophie überſchaut, die Bacon's geiſtige Nachkommen angebaut haben. Es iſt nur eine Ausſicht, die ich meinen Leſern biete, keine Reiſe. Da man Bacon's epochemachende Bedeutung und ſeinen fortwirkenden Einfluß von manchen Seiten in Zweifel gezogen, ja ſogar verneint hat, wie wir noch eben am Beiſpiele Liebig's geſehen, ſo werde ich die ſchon entwickelten Gegengründe nicht beſſer unterſtützen können als durch den geſchichtlich geführten Beweis, daß Bacon den Entwicklungsgang der neuern Erfahrungsphiloſophie beherrſcht, daß die Stufen und Wendepunkte der letzteren in ſeiner Lehre entweder unmittelbar oder mittelbar angelegt ſind.

Sowenig im gewöhnlichen Sinn von einem baconiſchen Syſtem geredet werden kann, ſowenig giebt es ſtreng genom-

men eine baconische Schule. Systeme leben sich aus, denn die Formen sind wandelbar, aber eine nothwendige in der menschlichen Natur begründete Geistesrichtung ist unzerstörbar. Je näher eine Philosophie dem Leben selbst steht, je mehr ihre Begriffe Bedürfnissen entsprechen, um so weniger systematisch wird wahrscheinlich eine solche lebensvolle Philosophie sein, aber um so nachhaltiger und dauernder ist ihre Geltung. Es ist unmöglich, aus der menschlichen Wissenschaft die Erfahrung, aus der Erfahrung das Experiment, die Vergleichung der Fälle, die Bedeutung der negativen Instanzen, den Gebrauch der prärogativen zu vertreiben; es ist unmöglich, dem menschlichen Leben die Bildung und Güter zu entfremden, welche das erfahrungsmäßige Wissen einträgt, die Naturforschung und die Erfindung; und wenn dies alles unmöglich ist, so steht die baconische Philosophie fest und gilt ihrer Richtung nach für alle Zeiten.

Aber eine andere Frage ist, ob alles menschliche Wissen blos in der sinnlichen Erfahrung besteht, ob aus diesem Princip alle erfahrungsmäßigen Erkenntnißaufgaben wirklich gelöst und die Thatsache der Erfahrung selbst erklärt werden kann. Ein anderes ist Erfahrungen machen, ein anderes die Erfahrung zum Princip machen: das Erste ist Empirie, das Zweite Empirismus. Empirie ist Erfahrung als geistige Lebensfülle, als erworbener Vorstellungsreichthum, Empirismus ist Erfahrung als Grundsatz, den man haben und dabei an wirklichen Erfahrungen sehr arm sein kann. Welterfahrung bereichert die Wissenschaft immer und erweitert sie ins Unermeßliche, in dem Antrieb dazu liegt Bacon's positive und dauernde Wirkung; diese bloße von der sinnlichen Weltkenntniß genährte Erfahrung befriedigt nicht alle Erkenntnißbedürfnisse der mensch-

lichen Natur, aber sie steht auch keinem im Wege; dagegen die Erfahrungsphilosophie widersetzt sich ausdrücklich jeder speculativen Regung, die sich in dem Stoffe der Welterfahrung nicht befriedigt; sie schwächt oder verneint das wissenschaftliche Interesse an jedem Object, das nicht im Gesichtskreise der empirischen Vorstellung liegt. Der Empirismus enthält einen Grundsatz, der ohne weiteres gilt, und eine Schranke, über welche das menschliche Wissen nicht hinausgehen soll: er ist in der ersten Rücksicht dogmatisch, in der zweiten ausschließend und beschränkt. Und doch wollte Bacon, indem er die Erkenntniß ganz an die Richtschnur der Erfahrung legte, keinen Grundsatz dulden, der Allgemeingültigkeit beansprucht, und keine Schranke, die als Herculessäule auftritt.

Es soll nur durch Erfahrung gewußt werden: das ist das erste Axiom der baconischen Philosophie. Wird dieses Axiom auch durch Erfahrung gewußt und durch welche? Welche Erfahrung macht den Erfahrungsgrundsatz? Welche verbürgt ihn? Wir beurtheilen die Erfahrungsphilosophie blos durch ihre eigene Maxime, wir unterwerfen das Ansehen derselben lauter baconischen Fragen, und wenn bei der fortschreitenden Begründung am Ende die Unmöglichkeit einleuchten sollte, die Erkenntniß auf Grund der bloßen Erfahrung zu rechtfertigen, so wird in diesem Fortgange ein Punkt kommen, wo sich der Empirismus nothgedrungen in Skepticismus verwandelt.

II.

Entwicklungsgang des Empirismus.

Der von Bacon begründete Empirismus beherrscht eine Richtung der neuern Philosophie vollkommen und entwickelt in

ſeiner geſchichtlichen Fortbildung alle in ihm enthaltenen Fragen, eine nach der andern, in naturgemäßer Ordnung. Es läßt ſich vorausſehen, daß auf dieſem Wege die Erfahrungsphiloſophie, indem ſie ſich in das Maß der Grundſätze fügt, mit jedem Schritt enger und ausſchließender, zugleich folgerichtiger und ſyſtematiſcher ausfallen wird. Ihre Charakterzüge, die mit jedem logiſchen Fortſchritt ſchärfer und deutlicher hervortreten, ſind in der baconiſchen Lehre ſämmtlich angelegt und vorgezeichnet.

In der That iſt die Reihenfolge der Fragen ſo einfach disponirt, daß ihre geſchichtliche Auseinanderſetzung keine andere ſein konnte, als ſie war. Alles Erkennen iſt Erfahrung: auf dieſem Satze ſteht die baconiſche Philoſophie. Alſo iſt die Erfahrungswiſſenſchaft, d. h. nach Bacon die Naturwiſſenſchaft, die Grundlage aller Wiſſenſchaften, alſo die Natur der Grund, aus dem alle Erſcheinungen folgen, alle daher abgeleitet werden müſſen. Nennen wir dieſen Standpunkt *Naturalismus*, ſo wird die Ausbildung deſſelben der nächſte Schritt ſein, den der Empirismus thut, in baconiſchem Geiſt, in Bacon's Spuren, aber weit rückſichtsloſer und darum folgerichtiger, als Bacon wollte oder wagte.

Alle Erkenntniß iſt Erfahrung: ſo lehrt Bacon. Soll dieſer oberſte Satz des Empirismus tiefer begründet werden, ſo heißt die nächſte Frage: was iſt Erfahrung? Welches ſind die Bedingungen, aus denen ſie folgt? Die Antwort lautet: alle Erfahrung iſt ſinnliche Wahrnehmung oder Senſualität, dieſe daher der Grund aller Erkenntniß. Die Ausbildung dieſes durch den Empirismus gebotenen und vorbereiteten Standpunkts iſt der *Senſualismus*.

Nehmen wir den Senſualismus zum Ausgangspunkt, ſo

geſchieht von hier aus der Fortgang in zwei Richtungen, die einander widerſtreiten, gleichwohl in der ſenſualiſtiſchen Erkenntnißtheorie ihren gemeinſamen Urſprung haben.

Die neue Frage heißt: was iſt Wahrnehmung? Oder da alles Wahrnehmen in einem Percipiren von Eindrücken in uns beſteht, woher kommen dieſe Eindrücke? Setzen wir, dieſe Eindrücke in uns ſind Vorſtellungen oder Ideen, die als ſolche geiſtigen Urſprungs und geiſtiger Natur ſein müſſen, ſo lautet die Erklärung, alle Erkenntniß- oder Wahrnehmungsobjecte ſind Ideen, es giebt daher nichts als Geiſter und Ideen: der Standpunkt des Idealismus, der geraden Weges aus dem Senſualismus hervorgeht. Setzen wir dagegen, jene Eindrücke oder Impreſſionen ſind Bewegungserſcheinungen, die als ſolche körperlichen Urſprungs und körperlicher Natur ſein müſſen, ſo lautet die Erklärung, alle Wahrnehmung iſt Sinnesempfindung, alle Empfindung iſt ein Erregungszuſtand körperlicher Organe, es giebt nur Materie und Bewegung: der Standpunkt des Materialismus.

Wenn aber die Elemente aller Erkenntniß bloß Eindrücke ſind, gleichviel ob dieſe Eindrücke Ideen oder Impreſſionen, ob ſie Vorſtellungs- oder Bewegungsacte, ob ſie geiſtiger oder körperlicher Natur ſind: wo bleibt die Möglichkeit einer objectiven und nothwendigen Erkenntniß, einer objectiven, da jene Eindrücke lediglich in das Gebiet der ſubjectiven menſchlichen Natur fallen, gleichviel ob ſie geiſtiger oder leiblicher Art ſind, einer nothwendigen, da in jenen Eindrücken nichts liegt, das ſie in einleuchtender und allgemein gültiger Weiſe verbindet? Daher wird die Erfahrungsphiloſophie, nachdem ſie alle ihre Mittel dargelegt und berechnet hat, zu dem Ergebniß kommen müſſen, daß mit dieſen Mitteln die Bedin-

gungen zu einer wirklichen Erkenntniß nicht gedeckt werden können, daß es daher eine ſolche Erkenntniß nicht giebt: ſie nimmt den Standpunkt des *Skepticismus*, mit dem die Entwicklung des Empirismus endet. Der Entwicklungsgang führt von Bacon zu David Hume durch die Standpunkte des Naturalismus, Senſualismus, Idealismus und Materialismus: den Naturalismus auf baconiſcher Grundlage vertritt Thomas Hobbes, den Senſualismus John Locke, den Idealismus George Berkeley, den Materialismus die franzöſiſche Aufklärung, die in Voltaire von Locke ausgeht, in Condillac ſich dem Materialismus zuwendet, in Helvetius, Diderot, La Mettrie fortſchreitet und in dem „système de la nature" die äußerſte Grenze erreicht. Dieſe franzöſiſche Philoſophie ſtammt von Locke und iſt ein Nebenzweig an dem großen Baum des Empirismus, der in Bacon wurzelt, in Hume gipfelt, und deſſen Hauptäſte Hobbes, Locke und Berkeley ſind.

In der Denkweiſe des Empirismus ſind gewiſſe Grundzüge enthalten, die gleich in Bacon hervortreten und ſich in ſeinen Nachfolgern wie ein Familientypus erhalten. Die Erfahrungsphiloſophie kann als wirkliche Dinge nur die wahrnehmbaren d. h. einzelnen Objecte gelten laſſen und erklärt die Gattungen oder Allgemeinbegriffe für bloße Abſtracta, die nicht Vorſtellungen der Dinge, ſondern Zeichen für Vorſtellungen ſind, wie die Namen oder Worte Zeichen für Abſtracta, die darum die Objecte auch nicht erkennbar, ſondern nur mittheilbar machen. Dieſe Erfahrungsphiloſophen denken in Rückſicht der Gattungen *nominaliſtiſch*, wie die Scholaſtiker, die ihnen vorausgehen, aber ſie ſind *antiſcholaſtiſch*, da ſich ihr Intereſſe von den Glaubensobjecten abwendet und auf die natürliche Erkenntniß der ſinnlichen Dinge richtet; ſie machen

aus dieſer Richtung den Grundzug des neuphiloſophiſchen Realismus im ausdrücklichen Gegenſatz zu dem ſcholaſtiſchen Realismus, zu Plato und Ariſtoteles, zu der geſammten Formalphiloſophie, und in demſelben Maß, als ſie die Gattungen, die Formen, die Zwecke als Idole und veraltete Irrthümer anſehen, müſſen ſie die teleologiſche Erklärungsweiſe verwerfen und die mechaniſche zur Geltung bringen. Die Elemente aller wirklichen Objecte ſind die Einzelvorſtellungen und Einzeldinge, aus deren Verbindung und Zuſammenſetzung alles Weitere abgeleitet ſein will; daher nimmt die Erfahrungsphiloſophie die Richtung der atomiſtiſchen Denkweiſe in dem Bewußtſein ihrer Verwandtſchaft mit Demokrit. Werden die wirklichen Objecte oder die ſinnlichen Dinge gleichgeſetzt den Körpern, die unabhängig von der Vorſtellung als Dinge an ſich gelten, ſo fällt der Atomismus mit dem Materialismus zuſammen.

Wir werden hier in gedrängter und deutlicher Kürze diejenigen Hauptzüge der Erfahrungsphiloſophie hervorheben, welche die baconiſche Lehre fortbilden, ſei es daß ſie Forderungen erfüllen, die Bacon geſtellt, oder Unterſuchungen ausführen, die er angeregt hat, ich meine ſolche Forderungen und Aufgaben, welche unmittelbar die philoſophiſchen Grundſätze ſelbſt betreffen. Auf dieſe ihre baconiſche Herkunft richtet ſich unſere beſondere Aufmerkſamkeit aus zwei Gründen: einmal weil man dieſe Genealogie zu wenig beachtet und die Fortbildner der Erfahrungsphiloſophie zu ſehr als ſelbſtändige und eigenthümliche Denker angeſehen hat, was ſie Bacon gegenüber nicht oder in weit geringerem Maße ſind, als man glaubt, man hat verkannt, daß Bacon die Quelle des neuphiloſophiſchen Realismus iſt und zwiſchen ihn und die Fortbildner eine

Waſſerſcheide geſetzt, die ihre Zeitalter trennt; dann weil die ſpäteren Entwicklungsformen der Erfahrungsphiloſophie ſelbſt nicht beſſer begriffen und gewürdigt werden können, als wenn man ſie aus ihrem natürlichen Urſprunge, aus ihrem geſchichtlichen Entſtehungsgrunde herleitet und gleichſam mit der Wurzel aus der baconiſchen Lehre herauszieht. Bacon ſelbſt, wo er von der Lehrmethode handelt, macht einmal die treffende Bemerkung, daß die Objecte am beſten gelehrt werden, wenn man den Lernenden ihre Wurzeln bloßlege.*)

*) De augm. Lib. VI, cp. 2. Op. p. 152.

Zweites Kapitel.

Der Naturalismus: Thomas Hobbes. A. Das Verhältniß von Natur und Staat.

I.

Hobbes' Aufgabe und Zeitalter.

Alle Erkenntniß soll sich nach Bacon auf die reine Erfahrung gründen und diese auf den natürlichen Verstand, dessen Objecte die sinnlichen Dinge sind. Daher ist die Erfahrungserkenntniß gleich der Naturwissenschaft. Die Naturwissenschaft, hatte Bacon mit großem Nachdrucke gesagt, ist keine Hülfswissenschaft, kein Uebergang, keine Brücke (pontisternium) zu Anderem, sondern „die große Mutter aller Wissenschaften", auf ihrer Grundlage sollen sich nicht blos die physikalischen Fächer erneuen, wie Astronomie, Optik, Musik, nicht blos die mechanischen Künste und sogar die Medicin, sondern, was manche noch mehr wundern wird, auch die humanistischen Wissenschaften, wie Moral, Politik, Logik. „Es ist kein Wunder, daß die Wissenschaften nicht wachsen, da sie entwurzelt sind." Und an einer andern Stelle sagt er: „Ich muß wiederholen, was ich schon oben erklärt habe, daß

man die Naturwiſſenſchaft auf die einzelnen Wiſſenſchaften anwenden und dieſe auf jene dergeſtalt zurückführen müſſe, daß kein Riß und keine Zerſtückelung in der Erkenntniß entſteht, ſonſt iſt auf keinen Fortſchritt zu hoffen.“*)

Die Naturwiſſenſchaft ſoll das Fundament aller Wiſſenſchaften, auch der moraliſchen ſein, dieſe Forderung hatte Bacon unumwunden geſtellt, wie er ſie nach der Anlage ſeiner Philoſophie ſtellen mußte, aber er ſelbſt hatte dieſer Forderung keineswegs Genüge geleiſtet, er hatte ſie in der Moral nur andeutungsweiſe, in der Politik nicht erfüllt und die Religion von ihrer Erfüllung direct ausgeſchloſſen. Ueber die Politik wollte er ſchweigen, die Religion ſollte nach ihm nichts mit der natürlichen Erkenntniß zu thun haben: hier iſt innerhalb der baconiſchen Philoſophie eine offen gelaſſene Lücke und deshalb die nächſte zu löſende Aufgabe. Wenn die Philoſophie an den Punkten ſtehen bleiben will, wo Bacon aus Gründen, die wir ſehr genau kennen gelernt haben, nicht weiter gehen mochte, ſo entſteht jener Riß in unſerer Erkenntniß, den er ſelbſt für einen verzweifelten Zuſtand anſah.

Die Aufgabe iſt einleuchtend: die moraliſchen Wiſſenſchaften ſollen der Naturwiſſenſchaft gehorchen, die moraliſche Welt ſoll aus Naturgeſetzen erklärt, auf den natürlichen Zuſtand des Menſchen gegründet und daraus hergeleitet werden. Die Doppelfrage heißt demnach: was iſt der menſchliche Naturzuſtand? Wie folgt aus ihm die moraliſche Ordnung? Oder in baconiſche Ausdrücke gefaßt: wie folgt aus dem menſchlichen „status naturalis“ der „status civilis“? Es handelt ſich

---

*) Nov. Org. Lib. I, 88. 107. Op. p. 300. 313—14. S. oben Buch II, Cap. VI, S. 243 flg.

um die rein naturaliſtiſche Begründung der ſittlichen Welt, um dieſen Standpunkt des Naturalismus, der aus dem Empirismus folgerichtig hervorgeht.

Dieſe Aufgabe ergreift und löſt Thomas Hobbes, Bacon's unmittelbarer Nachfolger und Schüler. Er war im Jahr der Armada geboren und hat den Meiſter um mehr als ein halbes Jahrhundert überlebt (1588—1679); Bacon's Zeitalter war das der Eliſabeth und des erſten Stuart, es fällt zuſammen mit Englands nationalem Aufſchwung unter dem Scepter der großen Königin, mit dem Abfall von der nationalen Politik und den parlamentariſchen Kämpfen unter Jakob, welche die Staatsumwälzung vorbereiten; Hobbes erlebt die Erſchütterungen, die Bacon kommen ſah, die Rebellion, den Sturz des Thrones, die Errichtung der Republik, die Wiederherſtellung der Stuarts. Ein Jahrhundert engliſcher Geſchichte liegt zwiſchen dem Untergange der Armada und der Vertreibung des letzten Stuart; dort ſiegt die religiöſe Freiheit Englands und mit ihr die politiſche, hier die politiſche Freiheit und mit ihr die religiöſe, dort die zur Nationalſache gewordene Reformation, hier die „Revolution"; zwiſchen beiden Epochen die „Rebellion", die Republik, die Reſtauration. Die drei größten Philoſophen, die England im Laufe jenes Jahrhunderts gehabt hat, ſind die Söhne dieſer Zeitalter geweſen und ihre Lehren verhalten ſich, wie ihre Epochen. Bacon entſpricht der Reformation, Locke der Revolution, Hobbes, zwiſchen beide geſtellt, in die Zeiten der Rebellion und Reſtauration, hat ſeine Aufgabe ſo gefaßt, daß er beiden Rechnung trägt und ſich die Frage aufwirft: wie muß der Staat beſchaffen ſein, um dem Ungeheuer der Rebellion, das ihn verſchlingt, den Fuß dergeſtalt auf den Nacken zu ſetzen, daß es ſich nicht

mehr rührt? Ungeheuer will durch Ungeheuer vertilgt oder beherrscht sein, der Drache durch den Leviathan. Um die Drachensaat des Kriegs, von der Natur ausgebrütet, zu vernichten, werde der Staat ein Leviathan! Bacon hatte so oft und nachdrücklich erklärt, es sei der Zweck des Staats, in seinem Gebiet den Frieden zu begründen und zu sichern; diesen Zweck will Hobbes auf unfehlbare Art erreicht sehen, daher soll nach ihm der Staat alle Macht haben, er soll in seinem Gebiet allmächtig sein, ein „sterblicher Gott", er soll es sein nicht im Widerstreit, sondern im Einklang mit dem Naturgesetz. Auf diesen Punkt richtet sich Hobbes' Aufgabe und Lehre.*)

II.

Lösung der Aufgabe.

1. Die Grundlage.

Die Lösung geschieht in jener nominalistisch-atomistischen Denkweise, die Bacon's philosophische Geistesart kennzeichnete

*) Die Hauptfragen, mit denen sich Hobbes' Werke beschäftigen, gehen auf die menschliche Natur und die bürgerliche Gemeinschaft, seine beiden ersten Schriften, englisch geschrieben, nur wenigen mitgetheilt, noch vor dem Ausbruch des Bürgerkriegs verfaßt, sind diesen Untersuchungen gewidmet: „On human nature" und „De corpore politico". In die Zeit von 1610—1653, während deren er im Auslande weilte, fallen die Schriften: „De cive", 1642; „Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis", 1651 (englisch), 1670 (lateinisch). Nach seiner Rückkehr erschienen die beiden Schriften: „De corpore" (1655) und „De homine" (1658). Der Leviathan ist sein Hauptwerk. Wir werden unsere Darstellung um so kürzer fassen dürfen, als Hobbes selbst seine Weitläufigkeit durch die Rücksicht auf befangene und vorurtheilsvolle Leser entschuldigt (Cap. 47, p. 326; Lat. Ausg., Amsterdam 1670).

und sich in Hobbes mit ihrer ganzen Schärfe dergestalt ausprägt, daß sie im Unterschiede von Bacon die Form eines Systems annimmt und ausbildet. Nicht aus einer pedantischen Neigung, sondern weil es die Aufgabe, die Hobbes gesetzt war, so mit sich brachte; er sollte die sittliche Welt ihrem ganzen Umfange nach aus der Natur des Staates ableiten und diesen selbst rein naturalistisch begründen: daher war ihm die Form der Begründung, der Weg der Deduction, die „synthetische oder compositive Methode", wie er selbst sie nennt, vorgeschrieben, und indem er diese Erkenntnißart nach dem Vorbilde der Geometrie für die Philosophie in Anspruch nahm, hielt er die letztere ausdrücklich dem bloßen Empirismus entgegen. Hier ist die Differenz zwischen Hobbes und Bacon, die, ich wiederhole es, keineswegs den einen vom andern trennt, sondern in der gemeinsamen von Bacon beherrschten Sphäre enthalten ist und aus der Aufgabe folgt, die durch Bacon bestimmt war.

Ein System von Folgerungen fordert eine Principienlehre, auf die es sich gründet, eine Art Metaphysik oder „philosophia prima", die das Lehrgebäude trägt. Hobbes muß diese Forderung an sich selbst stellen und, so sehr sie dem Empirismus zu widerstreiten scheint, mit den Mitteln desselben erfüllen. Das ist der ihm vorgezeichnete Weg, den er genau einhält. Wie ist aus dem Erkenntnißstoff, den der Empirismus als alleinigen zuläßt, eine Erkenntniß aus Principien möglich?

Ein System ist ein Inbegriff allgemeiner Wahrheiten, die durch den Zusammenhang von Grund und Folge, durch Beweise und Schlüsse verknüpft sind; die Elemente eines Systems sind daher wahre Sätze, deren Besitz Wissenschaft und deren umfassender Besitz Weisheit genannt wird; die Elemente der

Sätze (Urtheile) sind Worte, welche selbst nichts anderes sind als Zeichen (Noten oder Marken) für Vorstellungen, gemacht und erfunden, um die letzteren sowohl zu behalten als mitzutheilen. Entweder lassen sich diese Zeichen miteinander verbinden oder nicht, entweder sind sie vereinbar oder unvereinbar: im ersten Fall ist der Satz, der die Verbindung ausmacht, wahr, im andern absurd. Alles Begründen und Folgern ist daher nichts anderes als ein Verbinden und Trennen von Sätzen, die selbst lediglich im Verbinden und Trennen von Worten bestehen, im Addiren und Subtrahiren dieser Zeichen oder Marken. Beweisen heißt Schlüsse addiren, schließen heißt Urtheile addiren, urtheilen heißt Worte addiren. „Die Verständigen", sagt Hobbes, „brauchen die Worte als Rechenpfennige, die Thoren als wirkliche Münze, deren Bild und Ueberschrift sie verehren, es sei nun dieses Bild Aristoteles, Cicero oder der heilige Thomas." Daher besteht nach Hobbes aller Erkenntnißstoff, den wir vermöge des Räsonnements systematisch ordnen, in Worten, die gleich Rechenpfennigen sind, das Räsonnement selbst im Addiren und Subtrahiren dieser Zeichen d. h. im Rechnen, daher die charakteristische Erklärung: „Denken ist Rechnen." Dieses Rechnungsvermögen, nämlich die Fähigkeit, die Vorstellungszeichen untereinander zu verbinden, ist die Vernunft, die den Menschen vom Thier unterscheidet; das Thier hat Verstand d. h. die Fähigkeit ein Wort zu verstehen oder mit dem Wort als Zeichen eine Vorstellung zu verbinden, aber es kann die Vorstellungszeichen nicht untereinander verknüpfen, d. h. es kann nicht denken. Die Wissenschaft ist an die Sprache, an die Geltung der Worte gebunden, kraft deren es allein möglich ist, gemeingültige Sätze zu bilden und daraus ein System von Folgerungen

zu entwickeln, das einer Grundlage bedarf, auf die es sich stützt. Diese Grundlage besteht in den Elementarsätzen, das sind diejenigen Worterklärungen oder Definitionen, die nach dem Beispiele der Geometrie einen bündigen Zusammenhang von Folgesätzen ermöglichen und fordern. Die Einsicht in jene Grundsätze aller Wissenschaften giebt die Fundamentalphilosophie (philosophia prima), die in Hobbes' Lehre den metaphysischen Zug ausmacht.

Nicht in ernsthaftem Gegensatz zum Empirismus. Das Material sind Worte, die Vorstellungen bezeichnen und darum voraussetzen. Was durch das Wort zum Ausdruck kommt, sind verallgemeinerte Vorstellungen, sogenannte Gattungsbegriffe, die auf keine andere Art festgehalten, aufbewahrt, verknüpft werden können, sie leben nur vermöge der Worte und in ihnen: hier ist Hobbes' nominalistische Denkweise, von der die Art der metaphysischen abhängt.

Verallgemeinerte Vorstellungen setzen Einzelvorstellungen voraus, aus denen sie hervorgehen, sie sind nichts anderes als deren Ueberbleibsel, daher ärmer, schwächer, undeutlicher als diese und in demselben Maße einander ähnlicher. Nennen wir die Einzelvorstellung Wahrnehmung und deren zurückgebliebene Spuren oder Nachwirkungen Erinnerung (Gedächtniß), so sind jene Gattungsvorstellungen verblaßte Erinnerungsbilder, deren Fortdauer und Mittheilung an die (Erfindung der) Sprache geknüpft ist, und deren Originale unsere Wahrnehmungen oder Sinnesempfindungen sind. Diese Empfindungen sind Vorgänge in unseren körperlichen Organen, sie sind das Product zweier Factoren, hervorgerufen durch den Eindruck von außen und bestimmt durch die eigenthümliche Gegenwirkung oder Reaction von innen. Die Ursache des Eindrucks ist Bewegung, die

Folge der Reaction ist Empfindung; der Eindruck oder die Bewegung wird vermöge unserer Sinnesthätigkeit in Perception oder Empfindung umgewandelt, daher ist die letztere kein Abbild der Bewegung, keine Erkenntniß ihrer Ursache, denn es giebt keine Aehnlichkeit zwischen unserer Empfindungsart und der Bewegung, die sie verursacht.

Es giebt demnach für den gesammten wissenschaftlich zu ordnenden Vorstellungsstoff keine andere Quelle als die im Gedächtniß behaltene Wahrnehmung d. h. Erfahrung: hier ist Hobbes' Empirismus. Es giebt für die Wahrnehmung keine andere Quelle als unsere Sinnesthätigkeit und Empfindung: hier ist Hobbes' Sensualismus. Es giebt für die Empfindung keine andere äußere Ursache als die Eindrücke der Körper auf unseren Körper d. h. die Bewegung: hier ist Hobbes' Materialismus.

Unser Erkenntnißstoff ist gebunden an die Sinneswahrnehmung als seine Quelle, unsere Erkenntnißweise ist gebunden an die Bedingungen der Sprache und Abstraction (verallgemeinernde Imagination), die zuletzt von allen äußeren Dingen nichts übrig läßt als das abstracte Außereinander, die Vorstellung des Raums, und von allen Bewegungserscheinungen nichts übrig läßt als das abstracte Nacheinander, die Vorstellung der Succession oder Zeit; Raum und Zeit sind demnach nicht Dinge oder Eigenschaften der Dinge, sondern bloße Vorstellungsarten, wie alles Abstracte, Formen unserer Einbildung, der Rahmen unseres Weltbildes. Daher giebt es keine anderen Erkenntnißobjecte als Dinge im Raum und deren Veränderungen d. h. Körper und Bewegungen, und es giebt nur zwei Arten der Körper: solche, die uns gegeben sind, und solche, die wir machen, natürliche und künstliche Körper. Unter

den letzteren ist der größte der Mensch im Großen, der gesellschaftliche Körper, der Staat. Der Staat ist unser Werk, wir begründen und machen ihn, daher giebt es vom Staat eine der Geometrie ähnliche demonstrative Wissenschaft, die Hobbes in seinen Versuchen „de corpore politico“ und „de cive“ entworfen und in seinem „Leviathan“ ausgeführt hat.

2. Natur und Staat.

Der Staat ist nichts Ursprüngliches, er ist nicht gegeben, sondern gemacht; gegeben ist die Natur, der Mensch im Naturzustande, aus ihm soll der Staat hervorgehen als ein menschliches Product auf eine nothwendige und naturgemäße Weise, das ist die Aufgabe: der status naturalis als der erzeugende Grund des status civilis!

Zunächst sind beide Zustände einander entgegengesetzt, der Staat enthält, was der Naturzustand vollkommen ausschließt, das menschliche Gemeinwesen; er ist politisch, der Naturzustand atomistisch, hier begehrt jeder kraft des Naturtriebes die Erhaltung und Förderung seines Daseins, seine Macht ist sein Recht, er braucht und erweitert sie, so weit er kann, er gilt sich alles, die anderen gelten ihm nichts. Daraus folgt „der Krieg aller gegen alle“, der gefährlichste aller Zustände, der jeden Einzelnen in den Grundbedingungen seines Daseins bedroht, denn jeder sieht in dem anderen den Wolf, der ihn frißt, um nicht gefressen zu werden: „homo homini lupus“. So widerstreitet aufs äußerste der Naturzustand aller dem Naturtriebe jedes Einzelnen: dieser fordert die Selbsterhaltung, die jener bedroht, die Selbsterhaltung verlangt die Sicherung und Sicherheit des Daseins, die der Naturzustand aufhebt. Darum fordert das Naturgesetz selbst, daß der Naturzustand

aufhöre, daß er völlig aufhöre, damit jedem das Daſein völlig geſichert werde. Das Naturgebot ſagt: „bekämpft euch nicht länger, ſondern vertragt euch, jeder mit allen, um ſeines eigenen Beſten willen, ſuche jeder ſeine Sicherheit!“ Es giebt nur einen einzigen Weg, dieſes Geſetz zu erfüllen: der völlige und freiwillige Austritt aus dem Kriegszuſtande, womit jeder Einzelne auf ſeine bis dahin gültigen Naturrechte verzichtet, womit alle dieſe ihre Rechte auf eine dritte Gewalt übertragen. Das einzige Mittel iſt eine ſolche „renuntiatio“, die zugleich „translatio“ iſt; ſie iſt allſeitig, denn ſie wird von jedem gefordert, ſie iſt wechſelſeitig, denn jeder begiebt ſich aller bisherigen Rechte nur unter der Bedingung, daß die andern daſſelbe thun: dieſe wechſelſeitige Rechtsübertragung iſt der Vertrag*), der den Naturzuſtand aufhebt und die Geſellſchaft gründet, er iſt durch das Naturgeſetz geboten und darum ſo nothwendig als dieſes. Was aus dieſem Grundgeſetz folgt, hat naturgeſetzliche Geltung und Kraft, der Inbegriff dieſer Folgerungen iſt nach Hobbes „die einzig wahre Sittenlehre“.

3. Die abſolute Staatsgewalt.

Der Naturzuſtand, der im „bellum omnium contra omnes“ beſtand, ſoll gründlich aufgehoben ſein und für immer. Daher muß die Rechtsübertragung für unwiderruflich, der Geſellſchaftsvertrag für unumſtößlich gelten, er bedeutet in der Politik, was die Grundſätze in den Wiſſenſchaften; einem Grundſatz zu widerſprechen iſt Unſinn, ebenſo iſt es Unſinn und Unrecht dazu, jenen Fundamentalvertrag in Frage zu ſtel-

*) Translatio juris mutua contractus dicitur. Lev. I, cp. 15, p. 68.

len, der das Chaos des menſchlichen Naturzuſtandes einmal für immer beendet und die menſchliche Geſellſchaft einmal für immer begründet hat. Soll dieſer friedliche und geordnete Zuſtand unerſchütterlich feſtſtehen, ſo muß in Folge des Vertrages eine Gewalt errichtet werden, die alle Macht und alles Recht in ſich vereinigt, die unbedingt herrſcht, der die Einzelnen unbedingt gehorchen. Dieſe Gewalt iſt der Herrſcher, der Souverän, der Staat, in dem alle vereinigt ſind, wie vorher im Naturzuſtande alle getrennt waren; dieſe Vereinigung aller iſt die Geſellſchaft, das Gemeinweſen, das Volk. Staat, Souverän, Volk ſind daher nach Hobbes identiſche Begriffe. Dem Staate gegenüber giebt es nur Unterthanen, er allein herrſcht, er allein iſt frei, die andern gehorchen, ſie müſſen thun, was die Geſetze befehlen, ihre Freiheit, ſagt Hobbes, beſteht nur in dem, was die Geſetze nicht verbieten. Der Anfang des Staats iſt das Ende der Anarchie.

Die Staatsgewalt iſt abſolut, ſie iſt es in jeder Form. Dieſe Gewalt theilen oder beſchränken heißt ſie in Frage ſtellen oder die Gefahr des Naturzuſtandes erneuern. Welches auch die beſondere Verfaſſung des Staats ſein möge, in jeder iſt die Möglichkeit, die Grundlage des Staats zu erſchüttern, von Rechtswegen abſolut ausgeſchloſſen. Es giebt kein Recht zur Revolution, die Anerkennung eines ſolchen Rechts wäre die Verneinung des oberſten Grundſatzes aller Politik, ebenſo unſinnig als wenn man in der Geometrie den Raum verneinen wollte. Darf aber die Staatsordnung in keiner Weiſe erſchüttert oder gar aufgelöſt werden, ſo folgt, daß die beſtehende Ordnung der öffentlichen Dinge allemal die rechtmäßige iſt und Hobbes' abſolutiſtiſche Denkweiſe folgerichtig ebenſo antirevolutionär als conſervativ ausfällt.

Der „status naturalis“ und „status civilis“ verhalten ſich, nach Hobbes, wie Chaos und Welt, jede Anarchie iſt Rückfall ins Chaos, jede Revolution iſt Sturz in Anarchie, darum iſt nur die abſolute Staatsgewalt im uneingeſchränkten Sinne des Worts im Stande, das alte Chaos zu bändigen und ſeine Rückkehr zu verhüten. Erſt kraft dieſer Gewalt giebt es einen öffentlichen Willen, ein Geſetz; erſt dem Geſetz gegenüber ſind geſetzwidrige Handlungen oder Verbrechen möglich, erſt im Staat giebt es Recht und Unrecht.

Je nachdem die Staatsgewalt ausgeübt wird durch Alle (Stimmenmehrheit), Wenige oder Einen, iſt die Staatsform demokratiſch, ariſtokratiſch oder monarchiſch. Unter allen Umſtänden iſt der beſtehende Staat der rechtmäßige, die abſolute Staatsgewalt die richtige, weil ſie allein die Selbſterhaltung des Staats verbürgt und ſichert; je einiger und centraliſirter dieſe Gewalt iſt, um ſo beſſer für den Staatszweck, um ſo zweckmäßiger die Staatsform. Darum iſt die monarchiſche Staatsform die zweckmäßigſte, weil der Staatseinheit am beſten entſpricht die Einheit des Herrſchers. So kommt Hobbes dazu, aus dem Naturgeſetz das abſolute Königthum zu begründen, das Volk iſt die geordnete oder vereinigte Menge, dieſe iſt das bürgerliche Gemeinweſen oder der Staat, der Staat iſt die abſolute Staatsgewalt, der Souverän, der König. Der König iſt der Staat, er iſt das Volk, er vereinigt in ſich alle bürgerliche Macht, es iſt daher logiſch unmöglich, daß ſich das Volk gegen den König empöre, da niemand gegen ſich ſelbſt aufſtehen kann. In dem Staat, den Hobbes für den normalen erklärt, gilt im buchſtäblichen Sinn das Wort, das der gewaltigſte Monarch jener Zeit im Munde geführt hat: „der Staat bin ich!“

Das absolute Königthum auf Grund des Naturgesetzes ist das Thema und die Summe dieser Staatslehre. Das Naturgesetz ist das gegebene, unabänderliche, aller menschlichen Willkür entrückte und darüber erhabene, nach Hobbes gleichbedeutend mit dem göttlichen Gesetz. Dieses Gesetz gelte der religiösen Vorstellung für den Willen Gottes, so fällt die naturalistische Begründung der monarchischen Staatsgewalt mit der religiösen zusammen und wir haben „das absolute Königthum von Gottes Gnaden" vor uns, die Theorie der Stuarts, der Hobbes das Wort redet. Hier ist die Wendung, mit der Hobbes' Staatslehre in die Zeitströmung eingeht, welche aus den Stürmen der Rebellion die Wiederherstellung des Königthums sucht. Dieses praktische Ziel seiner Theorie hatte Hobbes wohl im Auge. Setzen wir die absolute Staatsgewalt als die richtige und die monarchische Staatsform als die bestehende, deren Umsturz die Anarchie herbeiführt, so vereinigen sich für Hobbes alle Gründe der Theorie und Erfahrung, um die absolute Monarchie doctrinär zu begründen.

Jede andere Staatsverfassung vermindert die Sicherheit des Staats, ebenso jede andere Staatslehre. Nirgends sind die Irrthümer gefährlicher, als auf diesem Gebiet, da sie hier die öffentliche Sicherheit bedrohen und unmittelbar gemeinschädlich werden. Der monarchischen Staatsform gegenüber liegt die republikanische, der absoluten Staatsgewalt gegenüber liegt die beschränkte, sei es daß man die Staatsgewalt einem höheren Gesetz unterordnet oder ihr eine andere Gewalt nebenordnet, daß man ihr Rechte irgendwelcher Art auf Seite der Unterthanen gegenüberstellt oder endlich die Staatsgewalt selbst theilt und zersplittert. Ueber dem Könige giebt es kein Staats-

geſetz, denn er iſt der Staat; neben oder unabhängig von ſeiner weltlichen Gewalt oder gar über derſelben keine geiſtliche, denn als Staat vereinigt er alle Gewalten in ſich; ihm gegenüber giebt es keine Rechte der Unterthanen, denn in der Staatsgewalt ſind alle Rechte vereinigt, und in ihr ſelbſt giebt es keine Theilung oder Trennung der Gewalten, denn ſie iſt einig und untheilbar. Der König iſt der Staat, er repräſentirt das Volk, er allein; es iſt daher Unſinn, daß ihm gegenüber das Volk repräſentirt ſein ſoll in einer geſetzgebenden Verſammlung, die eine beſondere Gewalt für ſich ausmacht. Von hier aus verwirft Hobbes alle widerſtreitenden Vorſtellungsweiſen als gefährliche Irrthümer, insbeſondere die republikaniſche Staatslehre, die Lehre vom Rechte der Unterthanen, von der Trennung der weltlichen und geiſtlichen Gewalt, von Staat und Kirche, von der Trennung der Staatsgewalten ſelbſt, von der repräſentativen Staatsform oder die conſtitutionelle Staatslehre; er bekämpft die Theorien des Alterthums wie des Mittelalters und wird bekämpft von denen der neuen Zeit. Dem Alterthum gegenüber iſt Hobbes Naturaliſt in der Begründung des Staats und abſoluter Monarchiſt in Betreff der Verfaſſung, dem Mittelalter gegenüber iſt er der entſchiedenſte Gegner der feudalen und hierarchiſchen Ordnung, des Lehnsweſens, der Adels- und Prieſterherrſchaft, der neuen Zeit gegenüber iſt er politiſcher Abſolutiſt. Die Vertheidiger der Hierarchie, insbeſondere die Jeſuiten, bekämpfen in ihm den atheiſtiſchen Politiker; die Vertheidiger der repräſentativen Staatsform, insbeſondere Montesquieu und Kant, den abſolutiſtiſchen, ſie ſetzen die bürgerliche Freiheit in die Trennung der Staatsgewalten, während Hobbes jede Trennung der Art

als ſtaatsgefährlich anſieht, jede Einſchränkung der monarchiſchen Gewalt als revolutionär.

Als die Vertreter der republikaniſchen Staatslehre, die ſich auf den Satz gründet, das Ganze ſei früher als die Theile, der Staat ein ſittlicher Organismus, deſſen Glieder die Einzelnen ſind, gelten ihm die Philoſophen des Alterthums, die er aus politiſchen Gründen noch heftiger haßt, als Bacon aus logiſchen und phyſikaliſchen; wie dieſer das ariſtoteliſche Organon, ſo bekämpft Hobbes die ariſtoteliſche Politik, beide werfen auf Ariſtoteles die Schuld der ärgſten Uebel, die ſie kennen, Bacon macht ihn verantwortlich für das Elend der Wiſſenſchaften und die unfruchtbare Wortweisheit der engliſchen Univerſitäten, Hobbes für das Elend des Staats, den Umſturz der öffentlichen Ordnung, den engliſchen Bürgerkrieg und die Hinrichtung des Königs, er will die republikaniſchen Schriftſteller der Griechen und Römer aus der Erziehung verbannt ſehen, wie Plato den Homer, denn ſie verderben die richtige Denkweiſe und erzeugen „die Krankheit der Tyrannenſcheu, die der Waſſerſcheu gleich ſei“.

Was die naturaliſtiſche Begründung des Staats betrifft, ſo giebt es nach Hobbes zwei Philoſophen, die ſich in Rückſicht ſowol der Uebereinſtimmung als der Differenz mit ihm vergleichen: Spinoza und Rouſſeau. Alle drei ſtimmen darin überein, daß ſie den Staat auf den Vertrag gründen, den ſie aus dem Naturzuſtande herleiten, daß ſie die Staatsgewalt als eine in ſich einige und untheilbare faſſen, dagegen ſind ſie nicht ebenſo einverſtanden in der Art, wie ſie die rechtsgültige Staatsform beſtimmen und den Naturzuſtand ſelbſt anſehen. Während Hobbes den Zweck der abſoluten Staatsgewalt in

der monarchiſchen Form am beſten, weil am ſicherſten, erfüllt findet, erklären ſich Spinoza und Rouſſeau für die republikaniſche Verfaſſung, jener mit Vorliebe für die Ariſtokratie, dieſer für die Demokratie. Während Hobbes und Spinoza den menſchlichen Naturzuſtand als Krieg aller gegen alle betrachten, iſt Rouſſeau ganz anderer Meinung; nach ihm ſind die Menſchen von Natur nicht Feinde, ſondern Brüder, der Naturzuſtand nicht ein wildes Chaos ſtreitender Kräfte, ſondern ein Paradies friedlicher und glücklicher Geſchöpfe, er iſt nicht barbariſch, ſondern idylliſch, ein Zuſtand, den der bürgerliche Vertrag nicht vernichten, ſondern ſo viel als möglich erhalten ſoll. „Die Menſchen", ſagt Rouſſeau, „verſchenken ſich bei Hobbes umſonſt und fliehen aus dem Naturzuſtande in den Staat, wie die griechiſchen Helden in die Höhle des Cyklopen." Rouſſeau's Staat verhält ſich zu dem von Hobbes, wie die mütterliche Natur zu dem furchtbaren Leviathan. Die Verwandtſchaft zwiſchen Hobbes und Spinoza iſt größer und geht tiefer als die beider mit Rouſſeau, und wenn wir die Philoſophen, die von Bacon und dem Empirismus herkommen, mit der entgegengeſetzten Richtung des Rationalismus, die Descartes einführt, vergleichen, ſo iſt keiner, der ſich mit Spinoza in eine ſo einleuchtende Parallele ſtellen läßt, als Hobbes.*)

Die eine Hälfte der Aufgabe iſt gelöſt. Im Naturzuſtande bedroht jeder die Sicherheit des anderen, die im bürgerlichen Zuſtande jeder dem anderen gewährt; dort heißt

---

*) Vgl. Rousseau, Contrat social, liv. I, ch. 2—6. Ueber Spinoza's Staatslehre und deren Verhältniß zu Hobbes vgl. meine „Geſchichte der neuen Philoſophie", Bd. 1, Abth. 2, 2. Aufl., Cap. XIV, S. 392 flg.

es: „homo homini lupus“, hier: „homo homini Deus“. Der Staat iſt naturaliſtiſch begründet, alles andere, was zur ſittlichen Menſchenwelt gehört, muß politiſch begründet werden. Es handelt ſich um die politiſche Begründung der Moral und Religion: das iſt die zweite Hälfte der Aufgabe.

Drittes Kapitel.

B. Das Verhältniß von Staat und Kirche.

I.

Aufgabe.

Die Staatsgewalt ist absolut, sie begreift alle Gewalt in sich, nicht blos die weltliche, auch die kirchliche, die sich auf die Religion gründet. Giebt es eine vom Staat unabhängige Gewalt, so ist die ganze Staatsgewalt fraglich und die Quelle nicht fest verschlossen, aus der die Anarchie hervorbricht. Nachdem Hobbes den Staat aus dem Naturgesetz hergeleitet, muß er Kirche und Religion auf den Staat gründen und der politischen Gewalt völlig unterwerfen. Hier hat es Hobbes mit zwei Gegnern zu thun, die einander selbst auf das heftigste widerstreiten, deren jeder auf seine Art die Trennung zwischen Staat und Religion, also die Unabhängigkeit der letzteren zum Ziel hat; die Einen wollen die Unabhängigkeit der religiösen Gemeinde, die Anderen (nicht blos die Unabhängigkeit, sondern) die Herrschaft der Kirche, die absolute Kirchenherrschaft in der Form der Hierarchie und des Papstthums, den kirchlichen Staat über dem weltlichen: dort die englischen Puritaner und Independenten, die mit Hülfe der entfesselten Religion die königs-

liche Staatsgewalt geſtürzt haben, hier die Jeſuiten als die Vorkämpfer der römiſchen Hierarchie, insbeſondere der Cardinal Bellarmin, gegen deſſen Bücher von der Vertheidigung der päpſtlichen Macht Hobbes einige Abſchnitte ſeines Leviathan richtet.

Hobbes wird ſeine Aufgabe ſo löſen, daß die Löſung mit ſeinen politiſchen Grundſätzen und Abſichten völlig übereinſtimmt, er wird vom Naturzuſtande ausgehen und zu einem Ergebniß kommen, das für die Religion keine andere Form zuläßt, als die einer Staatseinrichtung, einer ſolchen, deren muſtergültiges Beiſpiel ſich in der engliſchen Staatskirche findet. Seine Religionslehre iſt Hochkirchenpolitik. Wir haben geſehen, auf welchem Wege er von der Natur zum Königthum von Gottes Gnaden gelangt. Welcher Weg führt von der Natur zur engliſchen Hochkirche?

Eine Hauptſchwierigkeit iſt ſchon aus dem Wege geräumt. Iſt überhaupt alle menſchliche Gemeinſchaft als geſetzmäßige Vereinigung nur möglich durch den Staat und in ihm, ſo folgt von ſelbſt, daß auch die Religion als *gemeinſamer* Glaube und *gemeinſame* Gottesverehrung auf rein politiſchem Grunde ruht. Giebt es ein Volk nur als Staat, ſo gilt daſſelbe auch von der Volksreligion. Jede Volksreligion iſt eine Staatseinrichtung. Die Frage nach der wahren Religion fällt hier zuſammen mit der Frage nach der rechtmäßigen, nach der öffentlich ſanctionirten, nach der beſtehenden, welche die chriſtliche iſt. Daher zieht ſich der Kern der ganzen Aufgabe in die Frage zuſammen: in welcher Form paßt die chriſtliche Volksreligion in den Staat, d. h. in diejenige politiſche Ordnung, welche den öffentlichen Frieden ſichert? Die religiöſe Frage erſcheint unter dem Standpunkt der Staatsraiſon.

II.

Lösung.

1. Die natürliche Religion.

Der natürliche Zustand der Menschen schließt jede Gemeinschaft aus, hier herrschen ungebunden und vereinzelt die rohen Begierden; was jeder Einzelne für sich begehrt, das scheint ihm gut und das Gegentheil böse. Gut oder böse, nützlich oder schädlich sind die Dinge nur, sofern sie begehrt oder geflohen werden; an sich sind die Dinge, wie Hobbes sagt, weder gut noch böse, weder schön noch häßlich. Versteht man unter sittlich oder moralisch Werthe von allgemeiner Geltung, so sind solche im Naturzustande nicht möglich, es giebt keine natürliche Moral, keine natürliche Sittenlehre, denn es giebt im Naturzustande keine gemeinsame Schätzung, keine gemeinsamen oder objectiv gültigen Werthe, weil es hier überhaupt keine Gemeinschaft giebt. Diese macht erst der Staat, erst seine Gesetze bestimmen, was allen gut oder schädlich ist, erst jetzt giebt es Gemeinnütziches und Gemeinschädliches, gerechte und ungerechte Handlungen, Gutes und Böses: der maßgebende Unterschied ist gesetzmäßig und gesetzwidrig, es giebt für die sittliche Werthschätzung kein anderes Maß als das öffentliche Gesetz, Moralität ist Legalität. „Das öffentliche Gesetz", sagt Hobbes, „ist das einzige Gewissen des Bürgers". Es wird sich nach Hobbes mit der Religion ähnlich verhalten als mit der Moral.

Der natürliche Mensch folgt seiner Begierde und Einsicht. Zufolge seiner Begierde haßt er, was ihm schadet, bekämpft und verfolgt er, was er haßt; was er nicht bekämpfen

kann, davor fürchtet er ſich, er bekämpft die erreichbaren Mächte, die ihn bedrohen, er fürchtet die unerreichbaren, die übermächtigen Naturgewalten, die ihm dämoniſch erſcheinen, als höhere Weſen ſeiner Art, die jeder nach der Art und Kraft ſeiner Einbildung phantaſtiſch geſtaltet. So entſteht aus der Furcht, die von der Unwiſſenheit genährt wird, eine Religion in der Form des Götterglaubens, eine natürliche und individuelle Religion, die ſo viele Arten hat, als Einbildungskräfte zur Vergötterung der Naturmächte vorhanden ſind.*) Dieſe Naturreligion entſteht aus der Furcht, eine andere entſteht aus der Einſicht, aus dem natürlichen Erkenntnißtriebe, der in den Erſcheinungen Wirkungen ſieht, die Urſachen aufſucht, in der Kette der Urſachen fortſchreitet und zuletzt eine höchſte Weltурſache fordert. So entſteht aus der natürlichen Einſicht und Reflexion der Glaube an ein höchſtes, über alle menſchliche Vorſtellungskraft erhabenes, darum unerforſchliches Weſen. Beide Religionsarten, die polytheiſtiſche und monotheiſtiſche, entſtehen aus natürlichen und individuellen Beweggründen, jene aus der Furcht, dieſe aus dem Nachdenken. Da es aber von der erſten und ewigen Urſache der Welt eine poſitive Vorſtellung nicht giebt, ſo iſt ein ſolcher auf Nachdenken gegründeter Glaube an Gott nur die Grenze des Denkens, aber nicht der Inhalt einer Religion.

Die poſitive Religion im Naturzuſtande iſt Dämonenglaube, die Dämonen ſind die Phantaſiegebilde der Furcht, die aus der Unwiſſenheit hervorgeht; die Unkenntniß der natürlichen Urſachen iſt die Einbildung übernatürlicher oder dämoniſcher Mächte. Wie bei Epikur die Götter in den Zwiſchen-

*) Leviathan, I, cp. 12, p. 56.

räumen der Welt, so existirt bei Hobbes die Religion in den Zwischenräumen der Physik. Im Naturzustande hat jeder seine eigene Religion im Gegensatz zu den anderen. Was ihm Nutzen bringt, ist gut, was dem anderen nützt, ist schlecht, denn jeder andere ist sein Feind: so verhielt es sich mit der Moral im Naturzustande. Ebenso bekämpfen sich die religiösen Vorstellungen: jeder hält die seinigen für die wahren, seine Dämonen sind Götter, die des anderen Götzen, sein Dämonenglaube ist Religion, der des anderen Aberglaube.*) Im Naturzustande giebt es kein Kennzeichen, welches die Religion vom Aberglauben unterscheidet, sowenig es ein Kennzeichen giebt zur Unterscheidung von Gut und Böse. Diese Unterscheidung macht der Staat durch das Gesetz: die legale Handlungsweise ist gut, die illegale böse; Religion ist die legale Gottesverehrung, die illegale ist Aberglaube. Im Naturzustande war alles böse, was mir schadet, alles Aberglaube, was nicht mein Glaube ist; dagegen im Staat gilt als Religion die öffentliche durch die Gesetzgebung legitimirte Gottesverehrung, jede andere gilt als Aberglaube, den daher Hobbes förmlich definirt als „die Furcht vor solchen unsichtbaren Mächten, die keine öffentliche Geltung haben".**)

2. Die Staatsreligion oder Kirche.

Im Naturzustande giebt es keine gültige Moral und keine gültige Religion, daher weder Sitten- noch Religionslehre,

---

*) Leviathan, I, cp. 11, p. 54.

**) Metus potentiarum invisibilium, sive fictae illae sint, sive ab historiis acceptae sint publice, religio est; si publice acceptae non sint, superstitio. Lev., I, cp. 6, p. 28.

beide ſind erſt im Staat möglich, denn erſt durch die Staatsgeſetze weiß man, was ſittlich und glaubwürdig iſt. Die Gemeinſchaft der Gläubigen iſt *Kirche*, im Naturzuſtande giebt es keine Kirche, es giebt keine Gemeinſchaft außer im Staat; daher iſt der Staat Kirche, die chriſtliche Kirche iſt der Staat, deſſen Unterthanen Chriſten ſind, d. i. der Staat, der den chriſtlichen Glauben ſanctionirt hat, d. i. der Souverän, welcher befiehlt, den chriſtlichen Glauben zu bekennen.

Nun könnte es ſcheinen, als ob bei Hobbes die Geltung der öffentlichen Religion gänzlich abhinge von der Laune der ſouveränen Willkür und es dem Fürſten ebenſo gut gefallen könnte, das Chriſtenthum zu verbieten, als zu befehlen. Auch hat Hobbes dieſen Fall wie ein caſuiſtiſches Problem aufgeworfen und ſich damit geholfen, daß er die innere Glaubensüberzeugung von dem äußeren Bekenntniß trennt, jene ſei der Staatsgewalt unzugänglich und darum frei, dieſes eine bloße Geſetzeserfüllung, die der Unterthan zu leiſten, nicht zu verantworten habe.

Indeſſen ſteht die ganze Frage in der Luft und hat keine praktiſche Bedeutung. In Wirklichkeit iſt das Chriſtenthum geſichert, nicht blos weil es die beſtehende und anerkannte Religion, ſondern weil das wohlverſtandene Chriſtenthum unter den beſtehenden Religionen die einzige iſt, die der Leviathan vertragen kann. Wenn dieſer „ſterbliche Gott“ eine Religion machen ſollte, die vollkommen für ihn paßt, ſo könnte es nur eine ſolche ſein, die ausdrücklich lehrt, daß ihr Reich *nicht* von dieſer Welt iſt, daß *alle* Herrſchaft in dieſer Welt dem Staate allein gebührt, es müßte der Glaube an ein künftiges Reich Gottes ſein, wozu die Religion die Vorbereitung trifft und den Weg zeigt. Eben dies war der

Glaube, den Jesus lehrte. Wir werden das Reich Gottes nach dem Tode erwerben, wenn wir im Leben Gottes Gebote erfüllt haben; Gottes Gebote sind die Naturgesetze, aus denen der Staat in seiner absoluten Machtvollkommenheit hervorgeht und damit die Unterthanenpflicht des unbedingten politischen Gehorsams. Eine Religion, welche das Bürgerthum im künftigen Reiche Gottes abhängig macht von der Erfüllung der Unterthanenpflicht im gegenwärtigen Staat, ist für den Leviathan wie bestellt. Dieser Staat und diese Religion sind für einander, die letztere ist geschaffen, die Staatsreligion zu sein, welche der Leviathan braucht; es bleibt daher nur der Beweis übrig, daß das Christenthum in Wahrheit diese Religion ist.

3. Die christliche Kirche.

Eine öffentliche (organisirte) Religion kann überhaupt nur auf zwei Wegen zu Stande kommen: durch menschliche oder durch göttliche Gesetzgebung, alle menschliche Gesetzgebung ist politisch, die göttliche ist geoffenbart, jene geht auf den weltlichen oder bürgerlichen Staat, diese auf das Reich Gottes, dort gilt die Religion als Staatsmittel, um den menschlichen Gesetzen das Ansehen göttlicher Gebote zu verschaffen, damit sie für heilig gehalten und desto eifriger befolgt werden; hier gilt die Religion als Gottesherrschaft oder Theokratie. Im weltlichen oder bürgerlichen Staat bildet die Religion einen Bestandtheil des Staates, in der Theokratie der Staat einen Bestandtheil der Religion, dort ist die Religion dem Staat untergeordnet, hier verhält es sich umgekehrt. Die heidnischen Religionen waren politischer Natur, die geoffenbarte Religion, insbesondere die biblische, ist theokratisch. Die Träger dieser

Offenbarung ſind Abraham, Moſes, Jeſus. Die jüdiſche Theokratie ging unter im weltlichen Königthum, ſie ſollte wiederhergeſtellt werden durch den Meſſias, ſo haben es die Propheten verkündet. Dieſer Meſſias iſt Jeſus, deſſen Werk und Aufgabe die Reſtauration der Theokratie war, die Gründung eines meſſianiſchen Reichs, deſſen Herrlichkeit beginnen wird, wann er wiederkommt, mit dem Tage des Gerichts. Während der Zeit von ſeiner Himmelfahrt bis zu ſeiner Wiederkunft, d. h. bis zur allgemeinen Auferſtehung oder bis zum Ende dieſer Welt, will er nicht herrſchen, ſondern nur lehren durch den Mund der Apoſtel und ihrer Nachfolger (der Biſchöfe), der Inhalt der Lehre iſt die Predigt vom künftigen Reich, von Jeſus als dem gegenwärtigen Erlöſer und künftigen König, von Jeſus als dem Meſſias, kurzgeſagt von Jeſus Chriſtus. Die religiöſe Wirkſamkeit, welche die Lehre bezweckt, iſt unſere Wiederverſöhnung mit Gott, wodurch wir vorbereitet werden auf das künftige Reich, die Wiederverſöhnung iſt die „Reſtauration des Bundes", die Vorbereitung iſt „unſere Regeneration". Sie beſteht darin, daß wir Gottes Willen thun, ſeine Gebote halten, die mit dem Naturgeſetz, darum mit dem Staatsgeſetz oder dem Willen des Königs zuſammenfallen, daß wir gute Unterthanen ſind im politiſchen Sinn. So lange dieſe Welt ſteht, ſollen die Könige herrſchen, dann kommt das Königreich des Meſſias; in dieſer Welt kann der Glaube an Jeſus Chriſtus zum herrſchenden Glauben, d. h. zur öffentlichen Religion, zur Glaubensgemeinſchaft oder Kirche nur dadurch werden, daß ihn die Könige ſanctioniren, daher kann es in dieſer Welt keine andere chriſtliche Kirche geben, als die Staats- oder Landeskirche, deren Oberhaupt der König iſt kraft

göttlichen Rechts (jure divino), deren Biſchöfe lehren im Auftrage des Königs oder im Namen Sr. Majeſtät (jure civili). So läßt Hobbes den chriſtlichen Glauben in die Form der engliſchen Hochkirche eingehen als die einzige, welche in dieſer Welt ihm adäquat iſt, d. h. als die einzige, die in die Staatsordnung des Leviathan vollkommen paßt.

Die Kirche im Unterſchiede vom Staat herrſcht nicht, ſondern gehorcht: es giebt nach göttlichem Recht keine Kirchenherrſchaft. Die Kirche, die mit dem Staat zuſammenfällt, kann nicht Weltkirche ſein, ſondern nur Staats- oder Landeskirche: es giebt nach göttlichem Recht keine katholiſche Kirche, kein Pabſtthum. Der Pabſt beanſprucht ſeine Herrſchaft als Stellvertreter Chriſti, aber es fehlen alle Bedingungen, um dieſem Anſpruch Rechtskraft zu geben: er hat dazu nicht die Vollmacht Chriſti, und wenn der Pabſt eine ſolche Vollmacht hätte, ſo würde ſie nicht für dieſe Welt gelten, ſondern erſt für das künftige Reich, aber im künftigen Reich iſt der Stellvertreter Chriſti nicht der Pabſt, ſondern Petrus. Darum hat der Pabſt gar keine Stelle.

Iſt nun die chriſtliche Religion unter denen, welche die Geltung göttlicher Offenbarung beanſpruchen, die letzte und darum beſtehende, ſo iſt der chriſtliche Staat im Sinne von Hobbes der Souverän, der kraft ſeiner Machtvollkommenheit dieſe Religion zur Landeskirche macht und dadurch ihren öffentlichen Beſtand ſichert. Dieſe Kirche könnte nur gefährdet werden durch eine neue Offenbarung Gottes, aber eine ſolche Gefahr iſt nicht zu fürchten, denn jede Offenbarung Gottes iſt ein Wunder, jede neue Offenbarung müßte ein Wunder ſein, welches erlebt wird und der bereits gegebenen Offenbarung d. h. der beſtehenden Religion nicht widerſtreitet.

Wunder werden nicht mehr erlebt, darum iſt eine neue Offenbarung nicht zu erwarten, ſondern es bleibt bei der vorhandenen, geſchichtlich gegebenen, deren Urkunden die Bibel enthält. Die Geltung der geoffenbarten d. h. der chriſtlichen Religion fällt daher zuſammen mit dem kanoniſchen Anſehen der heiligen Schrift, verordnet durch die Staatsgewalt. Der Wille des Souveräns macht aus der Glaubensregel das Glaubensgeſetz, aus dem kanoniſchen Anſehen die kanoniſche Autorität, die öffentlich gilt und alle zur unbedingten Anerkennung verpflichtet. So fällt der Glaube zuſammen mit dem politiſchen Gehorſam. Es ſoll was die Geſetze vorſchreiben geglaubt werden aus Unterthanenpflicht. Es giebt dem Geſetz gegenüber kein Gewiſſen, auch kein religiöſes. Damit wird die Innenſeite des Glaubens tonlos, es fällt gegenüber der Glaubens- und Schriftautorität, welche der Staat macht, gar kein Gewicht auf die Seite der perſönlichen Ueberzeugung, die ſich auf ihre Heils- oder Vernunftbedürfniſſe beruft. Damit iſt auch die Vernunftkritik von dem Gebiete des autoriſirten Glaubens ausgeſchloſſen. „Die göttlichen Geheimniſſe", ſagt Hobbes, „ſind wie die Pillen, die nicht gekaut, ſondern ganz heruntergeſchluckt werden müſſen".*) Das Bild iſt ſprechend. Bacon verglich die Glaubensſätze mit Spielregeln, Hobbes mit Pillen; die Spielregeln muß man befolgen, wenn man mitſpielen will, und kann ſich derſelben ſo geſchickt als möglich bedienen, die Pillen muß man nehmen

*) Mysteria autem, ut pillulae — si deglutiantur integrae, sanant; mansae autem plerumque revomuntur. Lev., IV, cp. XXXII, p. 173.

um der Gesundheit willen, und es giebt nur eine Art des Gebrauchs: das einfache Schlucken. Beide mediatisiren die Religion durch die Politik; das ist das Thema, das Bacon angedeutet und gelegentlich in seinen Essays behandelt, Hobbes dagegen zu seiner Aufgabe gemacht und systematisch durchgeführt hat.

Viertes Kapitel.

Der Sensualismus: John Locke. A. Die Wahrnehmung und deren Objecte. Die Elementarvorstellungen.

I.

Locke's Aufgabe und Zeitalter.

Daß alle menschliche Erkenntniß nur durch Erfahrung möglich sei, diesen Satz hatte Bacon zur Grundlage und Richtschnur seiner Lehren genommen. Wie muß die Erfahrung beschaffen sein, um durch wirkliche Einsicht in die Vorgänge der Natur zur Erfindung zu führen? Wie kommt die Erfahrung zur Erfindung? In dieser Frage lag das Thema des neuen Organons, der Kern des baconischen Problems. Im Hintergrunde erhebt sich die Frage: wie ist die Erfahrung selbst möglich? Wie kommen wir zur Erfahrung? Bacon hatte in der sinnlichen Wahrnehmung und dem natürlichen Verstande die Bedingungen gesehen, aus deren richtiger Function die Erfahrung hervorgeht, diese Bedingungen selbst hatte er nicht näher untersucht. Jetzt muß aus der Leistung auf die Kraft zurückgeschlossen und diese aus jener erkannt werden. Wenn alle Erkenntniß, deren der menschliche Geist allein fähig ist,

in der Erfahrung beſteht, worin beſteht demgemäß die Fähigkeit oder Natur des menſchlichen Geiſtes?

Dieſe Frageſtellung liegt, wie man ſieht, ganz in der Richtung der baconiſchen Lehre und iſt durch dieſelbe ſo beſtimmt, daß ſie in den Vordergrund rücken muß. Sie läßt ſich durch baconiſche Vorſchriften noch genauer faſſen. Der Begründer des Empirismus hatte oft und nachdrücklich erklärt, daß ſich der menſchliche Verſtand, um richtig zu denken, aller vorgefaßten Begriffe vollkommen entſchlagen müſſe, er hatte von dieſen abzulegenden Begriffen nicht einen ausgenommen; alſo giebt es nach ihm *keinen* Begriff, deſſen der menſchliche Verſtand ſich nicht entäußern könnte, keinen feſtgewurzelten, von der Natur unſeres Verſtandes unabtrennbaren, unſerem Geiſte angeborenen Begriff. Sollen alle Begriffe erſt durch Erfahrung gewonnen werden, ſo iſt *vor* aller Erfahrung der menſchliche Geiſt ohne alle Begriffe, ohne allen poſitiven Inhalt. Dieſer Schluß iſt durch Bacon's Erklärungen nicht blos gefordert, ſondern bereits gemacht, ſogar wörtlich. Nach Bacon's eigenen Worten ſoll ſich der menſchliche Verſtand *alle* Begriffe aus dem Kopf ſchlagen, er ſoll ſich vollkommen reinigen, leeren, zurückverſetzen in ſeine urſprüngliche, natürliche, kindliche Verfaſſung. Bacon ſelbſt nennt dieſen ſo gereinigten Verſtand „intellectus abrasus", und vergleicht ihn mit einer Tenne, die gereinigt, geebnet, gefegt werden müſſe: in dieſer Arbeit beſtand die negative Aufgabe ſeiner Philoſophie, das erſte Buch ſeines Organons beſchäftigte ſich ausdrücklich mit der Herſtellung dieſer „expurgata, abrasa, aequata mentis arena". Wenn alſo Bacon nichts Unmögliches fordert, ſo iſt der menſchliche Geiſt von Natur gleich einer leeren Tafel, einem unbeſchriebenen Blatt.

Dieſer baconiſche Schlußſatz iſt der Punkt, von dem Locke ausgeht; die Bedingung, unter der Bacon's Forderungen ſtehen, enthält ſchon die Aufgabe und Richtſchnur für Locke's Unterſuchung: die Nichtexiſtenz angeborener Ideen. Erfahrung iſt erworbene Erkenntniß, angeborene Ideen ſind nicht erworbene, ſondern urſprüngliche oder angeſtammte Erkenntniß; daher muß die Erfahrungsphiloſophie das Daſein angeborener Ideen völlig verneinen, dies hat ſie in Bacon gethan, deſſen Lehre von den Idolen ſich in dem Satze ſummirt: „es giebt keine angeborenen Ideen.“ Das iſt der Satz, auf den ſich Locke gründet. Hier iſt der Zuſammenhang beider, Locke's Abhängigkeit von Bacon. Seine Lehre bildet einen Ring, der in die Kette der baconiſchen Grundgedanken eingreift.

Dadurch iſt der ganze Charakter der locke'ſchen Unterſuchungen angelegt und beſtimmt. Alle Erkenntniß iſt Erfahrung, dieſe ſelbſt iſt nur möglich durch Wahrnehmung: der Empirismus beſtimmt ſich näher als Senſualismus. Alle Bildung und Erfüllung des Geiſtes, da es von Natur keine giebt, muß allmälig entſtehen, und da aus der urſprünglichen Leerheit nichts entſtehen kann, ſo bildet ſich der menſchliche Geiſt unter äußern Einflüſſen, durch fortgeſetzten Verkehr mit der Welt; die Erkenntniß entſteht aus Bedingungen, deren Stoff oder Material außer ihr liegt und unabhängig von ihr gegeben iſt durch die Natur der Dinge. Sie entſteht aus der Nichterkenntniß. Die Entſtehungsweiſe der menſchlichen Erkenntniß iſt daher bei Locke nicht generatio ab ovo, was ſie bei Leibniz ſein wollte, ſondern generatio aequivoca. Es giebt keine natürliche Erkenntniß im Sinne einer urſprünglich gegebenen, ſondern nur eine natürliche Geſchichte der menſchlichen Erkenntniß im Sinne einer allmälig gewordenen.

Dieſe darzuthun iſt die eigentliche Aufgabe der locke'ſchen Philoſophie: ſie beſchreibt die Naturgeſchichte des menſchlichen Verſtandes, nachdem ſie bewieſen, daß die Natur des Verſtandes ohne Geſchichte d. h. ohne Verkehr mit der Welt, ohne Erfahrung und Erziehung, vollkommen leer iſt.

In der Faſſung dieſer Aufgabe erkennen wir nicht blos ſeine Abkunft von Bacon, ſondern auch ſeine Verwandtſchaft mit Hobbes. Dieſer lehrt die natürliche Entſtehung des Staats, Locke die der Erkenntniß, beide im Sinne der generatio aequivoca: Hobbes erklärt den Staat aus Bedingungen, die nicht Staat, nicht einmal dem Staat analog, vielmehr deſſen vollkommenes Gegentheil ſind; Locke erklärt die Erkenntniß aus Bedingungen, die nicht Erkenntniß ſind, auch nicht dieſelbe präformiren, ſondern ſich zu ihr verhalten, wie das Leere zum Vollen. Hobbes nimmt zu ſeinem Ausgangspunkte den Naturzuſtand des Menſchen, Locke den des menſchlichen Geiſtes: dieſer status naturalis iſt bei beiden, dort verglichen mit dem Staat, hier verglichen mit der Erkenntniß, gleich einer tabula rasa.

An Locke's Namen knüpft ſich der wichtigſte Streit, den die neuere Philoſophie über die angeborenen Ideen geführt hat: Bacon und Locke haben ſie verneint, Descartes und Leibniz haben ſie vertheidigt, Locke gegen Descartes, Leibniz gegen Locke, dieſer ſteht in der Entwicklung der Streitfrage über die angeborenen Ideen zwiſchen Descartes und Leibniz, jenen bekämpfend, von dieſem bekämpft. Das Studium der Schriften Descartes' hatte ſeinen philoſophiſchen Geiſt, den der ſcholaſtiſche Unterricht in Oxford leer gelaſſen, geweckt und durch den erregten Gegenſatz in die Richtung Bacon's geführt, in welche ſeine naturwiſſenſchaftlichen und mediciniſchen Studien ein-

ſtimmten. Dann gab eine wiederholte Beobachtung den Anſtoß zu dem Werk, das ihn in der reifſten Kraft ſeiner Jahre dauernd beſchäftigte und zum Philoſophen ſeines Zeitalters machte. Er hatte in Oxford öfter ſtreitige Erörterungen gelehrter Freunde mitangehört und dabei erfahren, wie der ganze Streit weniger in den Vorſtellungen als in den Worten begründet und ſolchen unfruchtbaren Wortſtreitereien, die das Gebiet der Philoſophie bevölkern, nur dadurch ein Ende zu ſetzen ſei, daß man den Urſprung der Worte aus den Vorſtellungen und den Urſprung der Vorſtellungen ſelbſt auf das genaueſte unterſuche. Das Wiſſen iſt an Urtheile und Sätze, dieſe an Worte, dieſe an Vorſtellungen gebunden. So ſah Locke eine analytiſche Unterſuchung vor ſich, die in eine Reihe von Fragen zerlegt werden mußte, deren erſte und fundamentale auf den Urſprung unſerer Vorſtellungen gerichtet war. Das Werk, das aus dieſer Arbeit hervorging, war ſein „Verſuch über den menſchlichen Verſtand“ in vier Büchern, von denen die beiden erſten die Natur der Vorſtellungen, das dritte die der Worte, das letzte die der Erkenntniß darthun ſollte; der erſte Plan des Werks fällt in das Jahr 1670, die Vollendung in das Jahr 1687, die Veröffentlichung in das Jahr 1690, kurz vorher war ein Auszug in franzöſiſcher Sprache, überſetzt von Le Clerc, in der Bibliothèque univerſelle erſchienen. Als Locke die Idee zu dieſem Werk faßte, war er 38 Jahr alt, er war 57 als er es veröffentlichte; ebenſo alt war Kant, als er ſeine Vernunftkritik herausgab.

In Locke's Lebenszeit (29. Auguſt 1632 bis 28. October 1704) laſſen ſich drei Abſchnitte unterſcheiden. Die erſten 32 Jahr (1632—1664) umfaſſen ſeine Kindheit in Wrington, die Schulzeit in Weſtminſter, den Studiengang in Oxford, er

wird Baccalaureus (1651) und Magiſter (1658), wendet ſich von den Scholaſtikern zu Descartes, dem entgegen er die baconiſche Richtung ergreift, und von der akademiſchen Gelehrſamkeit zu naturwiſſenſchaftlichen und namentlich mediciniſchen Studien, die er mit Eifer und Erfolg betreibt. Den folgenden Abſchnitt bilden die funfzehn Jahr von 1664—1689. Nach einem kurzen Aufenthalt in Berlin (1664), wohin er den engliſchen Geſandten William Swan als Legationsſecretär begleitet, kehrt er nach Oxford zurück, lebt ſeinen phyſikaliſchen Studien und macht hier, zunächſt als ärztlicher Rathgeber, die für ſein Leben einflußreiche Bekanntſchaft des Lord Anthony Aſhley (1666). Bald wird er der Freund des Hauſes, der vertraute Rathgeber der Familie, der Erzieher des Sohnes, dem er die Gattin wählt, ſpäter des Enkels, der als Verfaſſer der „characteristics“ ſich unter den philoſophiſchen Schöngeiſtern Englands berühmt gemacht hat. Durch ſein Verhältniß zu Lord Aſhley kam Locke wiederholt zu ſtaatsmänniſchen Aufgaben und Aemtern. Bald nach dem Antritt ſeiner Regierung hatte Karl II. die nordamerikaniſche Provinz Karolina acht engliſchen Lords geſchenkt, darunter war Aſhley. Locke erhielt den Auftrag, die Verfaſſung zu entwerfen, er that es und nahm in ſeinen Entwurf, den die Lords beſtätigten (1669), ſolche Grundſätze religiöſer Toleranz auf, wonach die Religion nicht eine Sache des Staats, ſondern lediglich der Gemeinden ſein ſollte, deren Bekenntniß und Cultus im weiteſten Umfange deiſtiſcher Vorſtellungsweiſe der Staat zu dulden und anzuerkennen die Pflicht habe. Hier wurde jene Trennung von Staat und Kirche grundſätzlich ausgeſprochen, die ſich Nordamerika zu eigen gemacht hat. Im Jahr 1672 wurde Aſhley Graf Shaftesbury und Großkanzler von England, im Jahr

1679 Premierminiſter, beidemal erhielt Locke ein Secretariat, beidemal dauerte ſeine Amtsführung ſo kurz als die des Grafen, der ſehr bald mit der Hofpartei zerfiel und zuletzt nach einer Verhaftung ſich in England nicht mehr ſicher fühlte. Er ging nach Holland (1682), wohin Locke ihn begleitete; hier ſtarb Shaftesbury ſchon im folgenden Jahre. In dieſen zweiten Lebensabſchnitt Locke's fallen ſeine Reiſen nach Frankreich, auf der erſten begleitete er den Grafen Northumberland (1668), auf der zweiten, die er um ſeiner Geſundheit willen ins ſüdliche Frankreich unternahm (1675), lernte er in Montpellier Herbert den nachmaligen Grafen Pembroke kennen, dem er ſpäter ſein Hauptwerk gewidmet hat. Die letzten funfzehn Lebensjahre (1689—1704) ſind für ſeinen philoſophiſchen Ruhm die wichtigſten, es iſt die Zeit der Ernte; jetzt empfängt die völlig gereiften Früchte ſeiner Arbeiten das durch eine große politiſche Kriſis zur Aufnahme dieſes Philoſophen gründlich vorbereitete und gereifte England. In den erſten fünf Jahren dieſes letzten Abſchnittes veröffentlicht Locke ſeine Werke, in dem folgenden Luſtrum (1695—1700) bekleidet er im Miniſterium des Handels und der Colonien noch einmal ein Staatsamt, bis ſeine ſchwache Geſundheit das Klima Londons nicht mehr verträgt; die letzten fünf Jahre lebt er größtentheils in freier und gaſtlicher Muße in der Grafſchaft Eſſex zu Oates im Hauſe des Ritters Maſham, deſſen Frau, eine Tochter des Philoſophen Cudworth, nach Locke's Grundſätzen ihre Kinder erzog und die Zeugin ſeines Todes war.

Locke's philoſophiſche That fällt zuſammen mit einer der wichtigſten Epochen Englands, dem Sturze Jakob's II., dieſes letzten und ſchlechteſten Königs aus dem Hauſe Stuart, das auf dem Throne Englands in keinem ſeiner Herrſcher eine ein-

zige wirkliche Regententugend bewieſen; unter Karl II. hatte die Frivolität geherrſcht, unter ſeinem Bruder Jakob II., dem noch geſunkenen Enkel Jakob's I. (was viel ſagen will), wagte die Bigotterie und der Despotismus in der unfähigſten Form den letzten Verſuch gegen England, der durch die jämmerliche Perſon des Königs und den Widerſtand der Nation gänzlich ſcheiterte. Wilhelm von Oranien im Bunde mit dem engliſchen Volk brachte den Sieg der politiſchen und religiöſen Freiheit und empfing die Krone, die nach zweimaliger feiger Flucht des letzten Stuart (December 1688) das Parlament den 22. Januar 1689 für erledigt erklärt hatte. Dieſer Act vollzieht die „engliſche Revolution", ein Jahrhundert vor der franzöſiſchen. Ein Jahr vor dem Ausbruch der Kriſis hatte Locke ſein Hauptwerk vollendet, ein Jahr nach jener Umwandlung, die in England das conſtitutionelle Königthum neu begründet und feſtſtellt, wurde es veröffentlicht. Die Widmung iſt vom 24. Mai 1689. Es bildet einen weſentlichen Beſtandtheil der durch den Namen Wilhelm's III. bezeichneten Epoche, es verhält ſich zur engliſchen Revolution, wie Kant's Vernunftkritik zur franzöſiſchen. Locke's Perſon und Denkweiſe ſtimmt ganz in das Zeitalter Wilhelm's III., er hatte ſeit 1682 in Holland gelebt, von Jakob II. verfolgt, fälſchlicherweiſe aufrühreriſcher Handlungen verdächtigt, durch die geforderte Auslieferung in ſeiner perſönlichen Sicherheit dergeſtalt bedroht, daß er in Holland ſelbſt ſich verbergen mußte; nach der Entthronung Jakob's war er mit dem Geſchwader, das die Prinzeſſin von Oranien nach England führte, in ſein Vaterland zurückgekehrt (Februar 1689). Nach der Herausgabe des Hauptwerks folgt in einer Reihe von Schriften die Anwendung ſeiner Lehre auf Politik, Religion, Erziehung. Seine beiden

Abhandlungen über Regierung, seine nationalökonomischen Betrachtungen über Münzwesen, den Bedürfnissen und Fragen der Zeit entsprechend, erschienen 1691, die Gedanken über Erziehung 1693, die Schrift über die Vernunftmäßigkeit des Christenthums 1695; mit diesem Werk und dem Versuch über den menschlichen Verstand hängen genau seine Briefe über Toleranz zusammen, von denen der erste (1685 geschrieben) 1689 in lateinischer Sprache erscheint, der zweite 1690, der dritte 1692, der letzte durch seinen Tod unterbrochen wird. Der erste dieser Briefe war an Limborch, einen Freund Locke's, Professor der Theologie bei den Remonstranten in Amsterdam, gerichtet, den Locke, wie sich selbst, auf dem Titel der Schrift durch Initialen bezeichnet hatte; die des Verfassers bedeuten: „John Locke aus England, Freund des Friedens, Feind der Verfolgung." Der Hauptgegner der Toleranzbriefe, gegen dessen wiederholte Angriffe Locke die drei letzten schrieb, war Jonas Proast, ein Theologe in Oxford; der andere theologische Gegner, der seine Schrift über das Christenthum als einen Stützpunkt des Deismus bekämpfte, war Stillingfleet, Bischof von Worcester. In Holland hatte Descartes seine philosophische Einsiedelei gefunden, Spinoza seine Heimat gehabt, bevor Locke hier ein Asyl suchte, er war in demselben Jahr mit Spinoza geboren, er kam fünf Jahr nach dessen Tode nach Holland und vollendete hier sein Hauptwerk zehn Jahr nachdem Spinoza's Hauptwerk erschienen.*)

*) Locke's Werke sind: An essay concerning human understanding in foor books. London 1690.

Two treatises on government. Some considerations of the consequences of lowering the interest and raising the value of money, in a letter sent to a member of parliament. 1691.

II.

Lösung der Aufgabe.

1. Ursprung der Vorstellungen.

Daß alle Erkenntniß blos in der Erfahrung bestehe und aus ihr folge, hatte der Empirismus in Bacon erklärt und damit jeden Anspruch auf eine nicht durch Erfahrung erworbene, sondern ursprüngliche, der menschlichen Seele angestammte Erkenntniß verworfen: die Annahme sogenannter angeborener Ideen oder Grundsätze. In diesem Punkte den baconischen Empirismus gegen Descartes zu rechtfertigen ist Locke's erste Aufgabe. Es giebt keinerlei angeborene Grundsätze, weder theoretische, noch praktische, noch religiöse, es giebt keine im Urbesitz der Seele vorhandene natürliche Erkenntniß, Moral, Religion. „Woher der gesammte Stoff der Vernunft und Erkenntniß stammt? Darauf antworte ich mit einem Worte: aus der Erfahrung; in ihr ist unsere ganze Erkenntniß gegründet, aus ihr folgt sie als ihrem letzten Grunde.“*)

Versteht man unter angeborenen Wahrheiten die natürliche Fähigkeit, solche Einsichten zu gewinnen, so ist darüber kein Streit, aber die Fähigkeit zu erwerben ist noch nicht der

---

Some thoughts concerning education. 1693.

The reasonableness of christianity, as delivered in the scriptures. 1695.

Epistola de tolerantia ad clarissimum virum T. A. R. P. T. O. L. A. (theologiae apud remonstrantes professorem, tyrannidis osorem, Limburgium Amstelodamensem) scripta a. P. A. P. O. J. L. A. (Pacis amico, persecutionis osore Joanne Lockio Anglo). 1689.

Second letter for toleration. 1690. Third letter. 1691.

The works of John Locke in three volumes. fol. London 1714.

*) Ess. II, ch. 1, §. 2.

Erwerb, man kann daher unter angeborenen Wahrheiten nur verstehen, daß gewisse Sätze, seien es Erkenntnißprincipien oder sittliche Regeln, von Natur dem menschlichen Verstande inwohnen. Nun kann „im Verstande sein" nichts anderes bedeuten als „verstanden sein" oder im Lichte des Bewußtseins liegen, weshalb angeborene Wahrheiten jedem menschlichen Verstande auf gleiche Weise einleuchtend sein müssen. Diese Folgerung wird an der Erfahrung zu Schanden, sie scheitert an so vielen negativen Instanzen. Was man als angeborene Wahrheiten anzuführen pflegt, wie z. B. den Satz des Widerspruchs, ist in seiner Allgemeinheit nur den wenigsten bekannt und einleuchtend. Was also macht eine Wahrheit zur angeborenen? Die allgemeine Zustimmung! Aber es giebt thatsächlich keine solche Uebereinstimmung, und wenn sie wäre, könnte sie durch allmäligen Vernunftgebrauch zu Stande gekommen sein, also auf einem Wege, der nicht für, sondern gegen das Angeborensein Zeugniß ablegt. Auf diesem Wege werden alle Wahrheiten gefunden. Sollen angeborene Wahrheiten diejenigen sein, die durch Vernunftgebrauch sei es mit der Zeit oder sofort entdeckt werden, so müßte es Legionen solcher Wahrheiten geben, was niemand behauptet. Man wird doch nicht meinen, daß ein Kind zu der Einsicht, daß süß nicht bitter und gelb nicht roth ist, erst dadurch kommt, daß es den Satz des Widerspruchs auf diese Vorstellungen anwendet. Sind also die sogenannten angeborenen Wahrheiten nicht *vor* ihrer Erkenntniß, diese aber in allen Fällen, wo sie überhaupt eintritt, so viel später als die einzelnen Vorstellungen, so sind entweder alle Vorstellungen angeboren oder keine.*) Das gilt

*) Ess. I, ch. 2, §. 1—18.

von den Grundsätzen des Erkennens so gut als von denen des Handelns. Auch die sittlichen Regeln sind keine angeborenen Normen, sondern Producte der Bildung und Erziehung, wir bringen nicht das Gewissen mit auf die Welt und in ihm ausgeprägt die Vorstellungen von Recht und Unrecht, sondern diese Vorstellungen entstehen und bilden sich, wie alle übrigen, und damit entsteht, was wir Gewissen nennen. Es ist nichts anderes, sagt Locke, als „unsere eigene Meinung von der moralischen Richtigkeit oder Verkehrtheit unserer Handlungen.“*)

Wir haben einen Vorrath von Vorstellungen: das ist die zu erklärende Thatsache. Von dieser Vorstellungswelt ist uns nichts angeboren, sondern alles entstanden und erworben: diese negative Einsicht giebt der Erklärung die Richtschnur. Wir haben in uns nur die Fähigkeit, Vorstellungen zu empfangen und zu bilden, wir können keine schaffen, sondern sind in aller Vorstellungsbildung angewiesen auf das gegebene (nicht angeborene, sondern empfangene) Material. Wir verhalten uns zunächst nur empfangend oder wahrnehmend, in dieser Wahrnehmung liegt die Quelle aller Erfahrung, aller Erkenntniß. Was wir wahrnehmen ohne irgendwelche willkürliche Zuthat, das bildet die ersten, nicht weiter aufzulösenden, darum einfachsten Bestandtheile oder Elemente unserer Vorstellungswelt.

Daß es keine angeborenen Ideen giebt, die Beweisführung dieses Satzes bildet die negative Grundlage der locke'schen Lehre; die positive Grundlage derselben ist die Lehre von den Elementarvorstellungen. Die Seele ist wie ein „weißes unbeschriebenes Blatt“, das die Schriftzeichen nicht in sich trägt, sondern von der Hand des Schreibenden empfängt, „sie gleicht“,

*) Ess. I, ch. 3, §. 8.

ſagt Locke, „einem dunkeln Raum, der durch einige Oeffnungen Bilder von außen aufnimmt und die Kraft hat, ſie in ſich feſtzuhalten.“*) Ohne Bild zu reden: es giebt nur eine Quelle, aus der unſere Vorſtellungen kommen, die Wahrnehmung, deren unmittelbare Objecte in Rückſicht aller übrigen Vorſtellungen die erſten und darum einfachſten ſind.

2. Senſation und Reflexion. Die Elementarvorſtellungen.

Nun wird unſer Wahrnehmungsvermögen erregt durch Vorgänge in und außer uns, welche letztere, da ſie unſere Sinnesorgane afficiren und durch die Nerven in das Gehirn, „dieſes Audienzzimmer der Seele“**), geleitet werden, wo ſie die Wahrnehmung empfängt, ſinnliche Vorgänge heißen. Demnach unterſcheidet ſich unſere Wahrnehmung in äußere (ſinnliche) und innere oder „Senſation und Reflexion“, durch jene nehmen wir wahr, was von außen auf unſere Sinne einwirkt, durch dieſe, was in uns ſelbſt geſchieht. Mit dieſer Unterſcheidung wird nichts weiter erklärt, ſondern nur die Thatſache, in der unſere Wahrnehmung beſteht, ausgedrückt und beſchrieben. Man ſieht leicht, daß wir in uns nur wahrnehmen können was geſchieht, und daß alles innere Geſchehen durch Empfindungen veranlaßt wird; wir müſſen etwas empfinden, um etwas zu begehren, um eine Vorſtellung vom Begehren ſelbſt zu haben; ohne die Senſation würde es niemals zu Objecten kommen, welche die Reflexion vorſtellt.

Alle Elementarvorſtellungen oder einfache Ideen ſind demnach die unmittelbaren Objecte entweder blos der Senſation

---

*) Ess. II, ch. 1, §. 2 und II, ch. 11, §. 17.

**) Ess. II, ch. 3, §. 1, „the minds presence-room“.

oder blos der Reflexion oder beider. Da nun die sinnlichen Wahrnehmungsobjecte sich an die verschiedenen Sinne vertheilen, so müssen innerhalb der Sensation solche Vorstellungen, die blos durch *einen* Sinn wahrgenommen werden können, von solchen unterschieden werden, die (nicht blos einem, sondern) mehreren angehören. Demnach zerfallen sämmtliche Elementarvorstellungen in folgende vier Klassen: sie sind die unmittelbaren Objecte 1) blos der Sensation vermöge *eines* Sinnes, 2) blos der Sensation vermöge mehr als eines Sinnes, 3) blos der Reflexion, 4) sowol der Sensation als der Reflexion.*)

Die Vorstellungen des Lichts und der Farben sind nur durch das Gesicht, die der Laute und Töne nur durch das Gehör, die des Süßen, Bittern, Sauern u. s. f. blos durch den Geschmack, die der Düfte nur durch den Geruch, die des Kalten, Warmen, Harten, Weichen, Glatten, Rauhen u. s. f. blos durch das Gefühl möglich. Das sind die Fälle und Beispiele der ersten Art. Unter den Elementarvorstellungen dieser Klasse hebt Locke eine besonders hervor: die der *Solidität* (Undurchdringlichkeit), wahrnehmbar *nur* durch das Gefühl oder den Tastsinn; das Object dieser Wahrnehmung ist der Körper, sofern er den Raum erfüllt und jedem Angriff Widerstand leistet, womit der Unterschied der körperlichen von der blos räumlichen Ausdehnung einleuchtet, die Descartes verneint hatte.**)

Die Vorstellungen des Raumes, der räumlichen Ausdehnung und Veränderung, der Figur, Bewegung und Ruhe sind

---

*) Ess. II, ch. 3, §. 1.

**) Ess. II, ch. 4.

wahrnehmbar sowol durch den Gesichts- als durch den Tastsinn, daher Fälle und Beispiele der zweiten Klasse. Unsere eigene Thätigkeit ist vorstellend und begehrend, denkend und verlangend, Verstand und Wille. Das Behalten, Unterscheiden, Begründen, Urtheilen, Wissen, Zweifeln, Glauben sind Arten des Denkens. Diese Vorstellungen sind unmittelbare Objecte der Reflexion und bezeichnen die dritte Klasse der einfachen Ideen.*)

Die Vorstellungen der Lust und Unlust, der Existenz, Einheit und Kraft sind unmittelbare Objecte sowol der Sensation als Reflexion. Was wir wahrnehmen, sei es von außen oder innen, stellen wir als wirklich vorhanden vor, als Eines, jede Veränderung als Wirkung oder Aeußerung einer Kraft; jede Veränderung, es seien die Vorgänge der Bewegung außer uns oder der Vorstellungen in uns, enthält die Unterschiede der Succession d. h. die Vorstellung der Zeit, die demnach ein unmittelbares Object (einfache Idee) sowol der äußeren als inneren Wahrnehmung ausmacht, hauptsächlich der inneren, da ja auch die Bewegung oder äußere Veränderung in einer Succession von Vorstellungen besteht.**)

Wir heben aus dem Reich der Elementarvorstellungen drei als besonders wichtig hervor: die Vorstellungen des Körpers, des Raumes, der Zeit; die des Körpers (Solidität) fällt blos in die Sensation, in das Gebiet eines Sinnes, des Tastsinns; die des Raumes fällt blos in die Sensation, in das Gebiet mehrerer Sinne, des Gesichts- und Tastsinns; die der Zeit fällt in das Gebiet der Sensation und Reflexion,

---

*) Ess. II, ch. 5 und 6.

**) Ess. II, ch. 7, §. 9. Vgl. über die Zeit II, ch. 14, §. 6.

vornehmlich in das der letzteren, sofern dieselbe alle Vorstellungen, auch die sinnlichen, als innere Vorgänge umfaßt.

Damit hat Locke das Fundament seiner Lehre gelegt. Er hat durch Analyse die Elementarvorstellungen aufgefunden, die sich zu unserer gesammten Vorstellungswelt und Erkenntniß verhalten, wie das Alphabet zur Sprache, wie die Grundzahlen zum Rechnen und die geometrischen Elemente zur Mathematik. Man zeige mir, sagt er, ein Vorstellungselement, das aus einer anderen Quelle stammt als der Wahrnehmung, der äußern und innern; man zeige mir unter allen übrigen Vorstellungen eine, die nicht aus jenen Vorstellungselementen besteht.*)

Unsere gesammte Vorstellungswelt zerfällt demnach in zwei große Klassen: Elementarvorstellungen und componirte Vorstellungen, einfache (simple ideas) und zusammengesetzte (complex ideas). Wir wissen, welches die einfachen sind. Welcher Art sind die zusammengesetzten? Wie werden sie gebildet, da sie durch die bloße Wahrnehmung nicht gebildet werden?

3. Die primären und secundären Qualitäten.

Indessen muß zuvor die Geltung oder der Erkenntnißwerth der einfachen Vorstellungen näher bestimmt werden. Wie verhalten sich unsere unmittelbaren Wahrnehmungsobjecte zu den wirklichen Objecten, zu den unabhängig von unserer Wahrnehmung existirenden Dingen? Da wir uns zu den einfachen Vorstellungen nicht schaffend, sondern blos empfangend oder passiv verhalten, so hat jede derselben in unserer Wahrneh-

*) Ess. II, ch. 7, §. 10.

mung den Charakter des Gegebenen und Positiven, gleichviel ob wir Wärme oder Kälte fühlen, Schatten oder Licht sehen, wir stellen etwas Bestimmtes vor, das die Wirkung einer Thätigkeit, die Aeußerung einer Kraft sein muß. Diese Kraft gehört den von unserer Wahrnehmung unterschiedenen und unabhängigen Objecten, sie ist die Eigenschaft der Dinge. Also wird gefragt: wie verhalten sich unsere einfachen Vorstellungen zu den Eigenschaften der Dinge?*)

Da innerhalb der Reflexion das unmittelbare Object unserer Wahrnehmung wir selbst sind in dem bestimmten Ausdruck unserer Thätigkeit, so ist klar, daß wir hier unsere eigenen Kraftäußerungen oder Eigenschaften unmittelbar vorstellen. Die obige Frage betrifft daher näher das Verhältniß unserer einfachen Vorstellungen zu den Dingen außer uns d. h. unserer Sensationen zu den Körpern und deren Eigenschaften. Die Frage ist: ob unsere Sensationen die Eigenschaften der Körper vorstellen, wie sie sind, oder nicht? Anders ausgedrückt: ob unsere sinnlichen Vorstellungen den Eigenschaften der Körper ähnlich, ob sie deren Abbilder sind oder nicht?

Unterscheiden wir mit Locke zwei Arten körperlicher Eigenschaften: solche, die den Körpern unter allen Umständen zukommen und von deren Dasein unabtrennbar sind, und solche, welche die Körper nur unter gewissen Umständen und beziehungsweise haben als Wirkungen, die ein Körper auf einen andern ausübt oder von einem andern empfängt. Jene nennt Locke „primäre Qualitäten", diese „secundäre". Es liegt in der Natur der Körper, daß sie den Raum erfüllen, also Raumgröße und Solidität haben, theilbare und bewegbare

*) Ess. II, ch. 8, §. 1—5.

Maſſen ſind, daher Ausdehnung und Solidität, Bewegung und Ruhe, Figur und Zahl die urſprünglichen oder primären Eigenſchaften der Körper ausmachen. Dieſe Eigenſchaften werden von uns vermöge der Senſation entweder blos durch das Gefühl, wie die Solidität, oder durch Geſichts- und Taſtſinn, wie Ausdehnung, Geſtalt, Bewegung, vorgeſtellt; dieſe Vorſtellungen ſind den wirklichen Eigenſchaften der Körper ähnlich und vermöge derſelben iſt uns die körperliche Natur erkennbar. Dagegen alle übrigen Senſationen, wie Farben und Töne, Geruchs- und Geſchmacksbeſchaffenheiten, Wärme und Kälte, Härte und Weichheit u. ſ. f., ſind Wirkungen der Körper auf die Sinnesorgane unſerer Wahrnehmung, ſubjective Empfindungszuſtände, die mit der Natur oder Wirkungsweiſe der Körper ſelbſt keine Aehnlichkeit haben. Dieſe Wirkungsweiſe iſt eine Art Bewegung. Welche Aehnlichkeit hat unſere Licht-, Farben-, Tonempfindung u. ſ. f. mit der Bewegungsart, die ſie verurſacht, ohne daß wir ſie wahrnehmen? Dieſe Senſationen ſind daher ſecundäre Qualitäten, die Locke wieder in zwei Arten unterſcheidet, je nachdem die Vorſtellung einer ſolchen Eigenſchaft unmittelbar oder durch die Einwirkung eines Körpers auf einen andern bewirkt wird, wie wenn Sonnenlicht das Wachs bleicht oder Feuer das Blei flüſſig macht; die erſte der ſecundären Qualitäten nennt Locke „unmittelbar wahrnehmbar", die zweite „mittelbar wahrnehmbar".*)

Es giebt demnach drei Arten der Vorſtellung körperlicher Eigenſchaften: 1) die unmittelbare Vorſtellung primärer Qua-

---

*) Ess. II, ch. 8, §. 8—10. §. 26, „secondary qualities immediately perceivable" und „sec. qual. mediately perceivable".

litäten, 2) die unmittelbare Vorstellung secundärer Qualitäten, 3) die mittelbare Vorstellung secundärer Qualitäten. Vermöge der ersten Art stellen wir vor, was die Körper in Wahrheit sind, gleichviel ob wir sie wahrnehmen oder nicht, vermöge der zweiten, was sie in Rücksicht auf unsere Wahrnehmung sind und ohne dieselbe nicht sind, vermöge der dritten, wie sie aufeinander wirken. Die primären Qualitäten sind die wahren Eigenschaften der Körper, die secundären Qualitäten erster Art sind die sinnlichen Eigenschaften, die der zweiten sind die Kräfte. Die Vorstellung der wahren Eigenschaften ist und gilt als den Körpern ähnlich, die der sinnlichen ist den Körpern nicht ähnlich, aber gilt dafür, wir bilden uns ein, die Körper seien gelb, roth, süß, sauer, hart, weich u. s. f., die der Kraftwirkungen eines Körpers auf den andern ist den betreffenden Körpern weder ähnlich noch gilt sie dafür, denn niemand glaubt, daß flüssiges Blei eine Aehnlichkeit mit dem Feuer oder gebleichtes Wachs eine Aehnlichkeit mit der Sonne hat.*)

Sind nun alle Qualitäten Wirkungen der Körper, deren Wirkungsweise allein in den verschiedenen Arten der Bewegung besteht, bedingt durch Gestalt, Masse und Massentheilchen, so müssen aus diesen primären Qualitäten die secundären abgeleitet werden, es giebt daher zur Erklärung der Phänomene der Körperwelt keine andere Erklärungsart als die mathematisch-mechanische.**) Hier finden wir Locke in Uebereinstimmung mit Newton, seinem großen Zeitgenossen und Landsmann.

Wir können schon hier aus der locke'schen Lehre ein wich-

*) Ess. II, ch. 8, §. 23. 24.
**) Ess. II, ch. 8, §. 13.

tiges Ergebniß vorwegnehmen: alle unsere Erkenntnißobjecte sind Wahrnehmungsobjecte oder Vorstellungen, deren Elemente die einfachen Vorstellungen, rücksichtlich der Körperwelt die Sensationen sind; daher giebt es überhaupt eine Erkenntniß nur der Eigenschaften, nicht der Substanz der Dinge, nur ihrer Erscheinungen, nicht ihres Wesens. Es giebt in diesem Sinn keine Metaphysik.*)

*) Zur Uebersicht der locke'schen Lehre von den Elementarvorstellungen diene folgendes Schema:

1.

Elementarvorstellungen (einfache Ideen)

Wahrnehmung

Sensation		Reflexion
Durch einen Sinn: Farben, Töne, Geruch, Geschmack, Gefühl, Solidität	Durch mehrere Sinne: Raum, Ausdehnung, Figur, Zahl, Bewegung, Ruhe	Denken und Wollen

Sensation und Reflexion

Lust und Schmerz, Existenz, Einheit, Kraft, Zeit.

2.

Einfache Vorstellungen der Sensation

Qualitäten der Körper

primäre	secundäre	
	unmittelbare	mittelbare
Solidität, Ausdehnung, Figur, Zahl, Bewegung und Ruhe	sinnliche Beschaffenheiten	Kräfte.

Fünftes Kapitel.

B. Der Verstand und dessen Objecte. Die zusammengesetzten Vorstellungen.

I.

Die Stufen der Wahrnehmung.

Wir kennen die Grundvorstellungen, die Elemente aller übrigen Ideen, die Locke zusammengesetzt oder complex nennt, wie jene einfach. Zu den einfachen Vorstellungen verhalten wir uns blos empfangend oder passiv, zu den zusammengesetzten dagegen bildend oder activ. Wo ist dazu die Bedingung? Wo ist das vorstellungbildende oder componirende Vermögen, da es die bloße Wahrnehmung nicht ist und wir durch kein anderes Vermögen Vorstellungen erhalten können als blos durch die Wahrnehmung? Was in unserem Verstande ist, kommt aus der Wahrnehmung, aber wie kommt die Wahrnehmung selbst zu Verstande? Das ist die Frage, die der Lehre von den zusammengesetzten Vorstellungen nothwendig vorausgeht. Es muß gezeigt werden, daß die Bedingungen, die zum Verstehen nöthig sind, aus der Wahrnehmung folgen, daß diese die erste Stufe des Wissens bildet, von der kein

Sprung, sondern ein naturgemäß abgestufter Weg weiterführt. Es ist gewiß, daß in der Wahrnehmung sich das thierische Leben von der übrigen Natur unterscheidet, daß die menschliche Wahrnehmung in ihrem Fortgange eine Stufe erreicht, wo sie die thierische hinter sich zurückläßt und deren Horizont überschreitet. Locke's Untersuchung handelt nur von der *menschlichen* Wahrnehmung.*)

1. Gedächtniß.

Die Wahrnehmung kann ihre Vorstellungen nicht schaffen, darum auch nicht zerstören.**) Die Vorstellungen kommen und gehen, sie vergehen zeitlich, aber sie werden nicht zerstört im Sinne der Vernichtung, sie dauern in der Wahrnehmung fort d. h. sie werden *behalten*, sei es daß der gegenwärtige Eindruck durch Betrachtung festgehalten oder der vergangene Eindruck durch *Gedächtniß* wieder vergegenwärtigt wird. Es bedarf außer oder neben der Wahrnehmung keines besonderen Behaltungsvermögens, die Wahrnehmung selbst ist, da sie keine der empfangenen Vorstellungen zerstören kann, erhaltend und darum behaltend. Das Gedächtniß ist nichts anderes als die Wahrnehmung vergangener Vorstellungen, sie ist deren Wiedervergegenwärtigung, Wiederholung, Reproduction. Natürlich werden nicht alle Vorstellungen in derselben Stärke behalten, der im Gedächtniß wiederholte Eindruck ist nie so stark, als der erste unmittelbar empfangene. Mit den Gradunterschieden der schwächeren und stärkeren Erinnerung sind zahllose Abstufungen gegeben; wir erleben eine Menge Vorstellungen, die

*) Ess. II, ch. 9.
**) Ess. II, ch. 12, §. 1.

ſich mit der Zeit völlig verdunkeln und nie wieder hervortreten, ſie ſind geſtorben und liegen in der Seele begraben. Es geht, ſagt Locke ſinnig, mit den Vorſtellungen unſerer Kindheit, wie oft mit unſeren Kindern: ſie ſterben vor uns. Die menſchliche Seele hat auch ihre Gräber, hier und da ſteht noch ein verwittertes Denkmal, aber die Inſchrift iſt nicht mehr zu leſen. Je öfter und beſtändiger dieſelben Eindrücke wiederkehren, ſei es durch Uebung oder Erfahrung, um ſo feſter und unvergeßlicher werden ſie dem Gedächtniß eingeprägt und bleiben in ihm ſtets gegenwärtig. Das iſt im eminenten Grade der Fall mit unſerer Vorſtellung der Körperwelt, die wir ſtets haben, namentlich was die conſtanten oder primären Eigenſchaften der Körper betrifft.*)

Das Gedächtniß iſt die Wahrnehmung gleichſam als zweites Geſicht, „zweite Wahrnehmung (secondary perception)", wie Locke treffend ſagt, weniger paſſiv als die erſte, die unwillkürlich empfängt, während das Gedächtniß ſchon freiwillig handelt, ſo oft die Seele ſich gewiſſe Vorſtellungen zurückrufen will. Darum iſt im Gedächtniß mehr pſychiſche Selbſtthätigkeit enthalten und frei geworden, als in der bloßen Wahrnehmung; es iſt ſchon Geiſtesgegenwart, deren höchſter Grad kein Vergeſſen wirklich bewußter Vorſtellungen kennt. Pascal ſoll bis zum Verfall ſeines Körpers dieſe höchſte Gedächtnißſtärke gehabt haben; das äußerſte Gegentheil davon iſt die Stupidität, bei der der Gedächtnißproceß ſo langſam vor ſich geht, daß es zu einer eigentlichen Wiederbelebung der Vorſtellungen nicht kommt.**)

---

*) Ess. II, ch. 10, §. 1—6.
**) Ess. II, ch. 10, §. 7—9.

2. Urtheil.

Vermöge des Gedächtnisses erweitert sich die Wahrnehmung zu einem Vorrath von Vorstellungen, die leicht ineinander fließen und sich verwirren, daher nur dann wahrgenommen werden können, wenn man sie sorgfältig und genau unterscheide. Das einzige Mittel gegen die Verworrenheit ist die Klarheit und Verdeutlichung. Daher führt die Wahrnehmung, nachdem sie zum Gedächtniß erweitert ist, nothwendig zur Unterscheidung und Vergleichung der Vorstellungen. Die scharfe Unterscheidung ist das Urtheil (judgment), die schnelle und spielende Vergleichung ist der Witz (wit), jenes erleuchtet die Unterschiede, dieser die Aehnlichkeiten, wobei er sich wenig um die Unterschiede und die wirklichen Verhältnisse der Vorstellungen d. h. um die Wahrheit des Urtheils kümmert. „Er besteht in etwas", sagt Locke, „das sich mit jener nicht ganz verträgt." *)

3. Verstand.

Die Objecte der Wahrnehmung sind jetzt nicht mehr bloße Vorstellungen, sondern Vorstellungsunterschiede und Verhältnisse, verglichene Vorstellungen, die sich nur festhalten lassen, wenn man sie bezeichnet d. h. benennt. Die menschliche Wahrnehmung, um sich als Gedächtniß und Urtheil (als bewahrende und vergleichende Wahrnehmung) zu erhalten, bedarf der Erfindung der Zeichen durch articulirte Laute, der Wortzeichen, der Sprache. Diese Erfindung selbst steht unter einer nothwendigen Bedingung. Es ist unmöglich, für jede einzelne

*) Ess. II, ch. 11, §. 2. 3.

Vorſtellung ein beſonderes Wortzeichen zu bilden, es iſt daher nothwendig, mit einem Wort viele Vorſtellungen zu bezeichnen, aus vielen Vorſtellungen eine zu bilden, deren Zeichen das Wort iſt; es iſt kurzgeſagt nothwendig, die Vorſtellungen zu verallgemeinern, was nur möglich iſt durch Abſtraction. Die Worte ſind Zeichen der abſtracten Vorſtellungen, die, abgeſtuft in Gattungen und Arten, die Vorſtellungsmaſſen ordnen und beherrſchen. Worte wollen nicht blos gehört und nachgeahmt, ſondern verſtanden werden; ohne das Vermögen der abſtracten Vorſtellungen, ohne dieſes Denkvermögen im engern Sinn werden ſie nicht verſtanden: dieſes Vermögen iſt der Verſtand. In ihm wird das Wahrnehmen zum Verſtehen und Erkennen und überſchreitet damit die Grenze, welche die menſchliche Wahrnehmung von der thieriſchen trennt. „Das Vermögen der Abſtraction und der Begriffe (general ideas)", ſagt Locke, „ſetzt den vollkommenen Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier und iſt ein Vorzug, den die thieriſchen Vermögen auf keine Weiſe erreichen." Die Thiere ſprechen nicht, es fehlt ihnen nicht an den Organen, ſondern am Verſtande, an demjenigen Verſtehen, das bedingt iſt durch die ſelbſtthätige Begriffsbildung; ſelbſt wenn ſie menſchliche Worte nachahmen oder in einem engbegrenzten Fall zu verſtehen ſcheinen, fehlt dieſes durch Begriff und Wort, durch Urtheil und Satz vermittelte Verſtändniß. Locke bezeichnet dieſen Unterſchied als eine Kluft (vast a distance), wodurch Thier und Menſch gänzlich getrennt ſind (wholly separated.*)

Wir ſind bei den zuſammengeſetzten Vorſtellungen, die der Verſtand macht, das Vermögen der logiſchen Combination,

*) Ess. II, ch. 11, §. 6—11.

deſſen äußerſter Mangel den Charakter des Idioten und deſſen bleibende Verkehrtheit den des Verrückten ausmacht.*)

II.

Die zuſammengeſetzten Vorſtellungen.

Die Verbindungsart der Vorſtellungen iſt Vereinigung und Beziehung. Da alle einfachen Vorſtellungen Beſchaffenheiten ſind, ſo iſt die erſte Vereinigungsform die Vorſtellung der Beſchaffenheit überhaupt d. h. eines Gegenſtandes, der nicht für ſich beſteht, ſondern einem andern zukommt und deſſen Erſcheinungsart ausmacht. Locke nennt die Erſcheinungsarten Modi (modes) und deren nähere Beſtimmungen Modificationen. Sobald aber einmal der Begriff der Beſchaffenheit (Accidenzen, Affectionen, Attribute) gedacht wird, ſo iſt dadurch auch der Begriff des Dinges und der Weſenheit (Subſtanz) gefordert, die Vorſtellung für ſich beſtehender Objecte im Unterſchiede von den nicht für ſich beſtehenden, ſondern blos anhängenden. Die Vereinigung der Vorſtellungen hat daher die beiden Formen der Modi und der Subſtanzen.

Es giebt demnach drei Arten zuſammengeſetzter Vorſtellungen: Modi, Subſtanzen und Relationen; ſie werden nicht durch die Einwirkungen der Dinge auf unſere Wahrnehmung gegeben, ſondern durch den Verſtand aus den einfachen Vorſtellungen gemacht, ſie ſind nicht Vorſtellungen, ſondern Vorſtellungsarten oder Denkweiſen.

---

*) Ess. II, ch. 11, §. 12.

1. Die Modi.

Die Modi ſind zuſammengeſetzt aus einfachen Vorſtellungen (Beſchaffenheiten), in die ſie als ihre Elemente müſſen aufgelöſt werden können. Entweder ſind dieſe Elemente gleichartig oder verſchieden. Die Zuſammenſetzung gleichartiger Elementarvorſtellungen giebt den Begriff der „einfachen Modi (simple modes)“, die der verſchiedenen giebt den Begriff der „gemiſchten (mixed modes)“. Wir handeln zunächſt von den einfachen.

1. Einfache Senſationsvorſtellungen waren die Sinnesempfindungen, wie Farben, Töne u. ſ. f.; einfache Reflexionsvorſtellungen die Phänomene des inneren Geſchehens, unſere Denkthätigkeit; einfache Wahrnehmungsobjecte ſowol der Senſation als Reflexion waren die Affecte von Luſt und Schmerz. Die Compoſition der Farben- oder Tonempfindungen iſt ein Beiſpiel einfacher Modi, ebenſo die verſchiedenen Arten und Grade ſowol der Bewegung als des Denkens, ebenſo die verſchiedenen Arten der Affecte, die nur das Thema von Luſt und Unluſt variiren. Die Urſachen von Luſt und Unluſt nennen wir Güter und Uebel, die dadurch erregten Affecte Liebe und Haß, Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht u. ſ. f. Wo Locke von den Modificationen des Denkens redet und aus den Zuſtänden der Verdunkelung, in denen wir gar keiner Denkthätigkeit uns bewußt ſind, den Schluß zieht, daß die Seele nicht immer denke und ihr Weſen daher nicht im Denken beſtehe, bemerke ich den Gegenſatz zwiſchen ihm und Leibniz; wo er von den Affecten und Leidenſchaften handelt

als einfachen Modis von Luſt und Unluſt bemerke ich die Parallele zwiſchen ihm und Spinoza.*)

2. Unter den einfachen Vorſtellungen wurden beſonders hervorgehoben die Raum- und Zeitempfindung, die Vorſtellung der Einheit und Kraft; das ſind auch die Themata derjenigen einfachen Modi, die Locke hauptſächlich ausgeführt hat, am weitläufigſten, aber keineswegs am klarſten das der Kraft; er hat in der zweiten Auflage ſeines Werks dieſen wichtigen Abſchnitt in einigen Punkten verändert und berichtigt, ohne die Klarheit weſentlich zu fördern.

Die einfachen Modi der Raumempfindung ſind die Modificationen des Raums: Abſtand, Dimenſion, Geſtalt, Ort, Maßſtab, Expanſion (ſo nennt Locke die Ausdehnung des Raums im Unterſchied von der Ausdehnung des Stoffs, die er Extenſion nennt). Da ſich der Maßſtab, gleichviel welche Dimenſion gemeſſen wird und von welcher Größe das Maß ſelbſt iſt, ins Endloſe wiederholen und fortſetzen läßt, ſo giebt dieſe Art einer Zuſammenſetzung ohne Ende den Begriff der Unermeßlichkeit.**) Da Locke im Gegenſatz zu Descartes Raum und Körper unterſcheidet und die bloße Raumvorſtellung unter den einfachen Modis behandelt, ſo vertheidigt er gegen Descartes die Möglichkeit des leeren Raums. Wenn dieſe Möglichkeit dadurch widerlegt werden ſoll, daß der leere Raum weder Subſtanz noch Accidenz ſein könne, ſo ſind das leere Worte. Was iſt Subſtanz? Dasjenige ſoll Subſtanz ſein, wodurch ein anderes getragen wird, d. h. deutlich geſagt: der Elephant, auf dem die Erde ruht, oder die Schild-

*) Ess. II, ch. 18, §. 3. 4; ch. 19 und 20.
**) Ess. II, ch. 13, §. 1—10.

kröte, die den Elephanten trägt, wie jener Inder ſagte. Ueber den Elephanten lacht man, ſetzt man aber ſtatt ſeiner das Wort „Subſtanz", ſo hält man den Ausſpruch für Tiefſinn. Und wird das gelehrte lateiniſche Wort in die vaterländiſche Sprache übertragen, ſo erkennt jeder, daß gar nichts geſagt iſt.*)

Die einfachen Modi der Zeitempfindung ſind Folge, Dauer, Augenblick, Zeitmaß, deſſen unerſchöpfliche Wiederholung die Vorſtellung der (zeitlichen Unermeßlichkeit oder) Ewigkeit giebt. Die Zeitempfindung iſt gebunden an das innere Geſchehen, an den Lauf unſerer Vorſtellungen, wonach allein wir die Zeitfolge empfinden und meſſen. Unſere Vorſtellungen wechſeln, die eine kommt, die andere geht, dieſe Wahrnehmung giebt uns die Vorſtellung der Folge oder Succeſſion; die Theile dieſer Folge ſind unterſchieden, zwiſchen der Vorſtellung A und B iſt eine gewiſſe Zeit verfloſſen, die Wahrnehmung dieſes Zeitabſtandes oder einer gewiſſen Zeitlänge giebt die Vorſtellung der Dauer, die kleinſte wahrnehmbare Dauer, die Zeit einer einzigen Vorſtellung, giebt die Vorſtellung des Augenblicks; wenn in gewiſſen Zeitabſtänden dieſelben Vorſtellungen regelmäßig wiederkehren, ſo gewinnen wir die Vorſtellung der regelmäßigen Zeitfolge, des Zeitabſchnitts oder der Periode, die als Zeitmaß dient. Wenn dieſe periodiſchen Vorſtellungen den Stand der Sonne im Laufe des Tages oder Jahres bezeichnen, ſo wird die Zeit durch gewiſſe Bewegungserſcheinungen gemeſſen, nicht weil ſie Bewegungen, ſondern weil ſie Vorſtellungen ſind. Locke dringt wiederholt darauf, daß unſere Vorſtellungen und deren Folge

*) Ess. II, ch. 13, §. 19 und 20.

das unmittelbare, directe, alleinige Zeitmaß bilden und jedes andere von hier übertragen iſt.*)

Alle Wahrnehmungsobjecte ſind irgendwo und irgendwann, ſie haben ihren Ort und ihre Zeit; in Raum iſt alles zugleich, in der Zeit alles ſucceſſiv.**)

Jede Vorſtellung iſt eine, daher die Einheit die allgemeinſte aller Vorſtellungen. Der einfache Modus dieſer Vorſtellung iſt ihre Wiederholung d. h. ihre Vermehrung, die Vorſtellung der Quantität oder Zahl. Das Zuſammenſetzen von Einheiten geſchieht durch Zählen, das in jedem gegebenen Fall ſo weit reicht, als die Zahlvorſtellungen durch Worte bezeichnet werden können, was mit der Bildungsſtufe und den Bedürfniſſen zuſammenhängt. Alles Meſſen iſt ein Zählen von Raum- und Zeiteinheiten, die als Maße dienen. Alles Meſſen iſt Zählen. Weil das Zählen ins Endloſe fortgeſetzt werden kann, darum iſt der Raum unermeßlich, die Zeit ewig, jede Größe ins Endloſe theilbar. Die Unbegrenztheit der Zahl giebt die Vorſtellung der Unendlichkeit. In dieſer Unendlichkeit liegt der Grund, warum Raum und Zeit grenzenlos ſind. Die Unendlichkeit iſt eine fortwährend wachſende, nie vollendete, nie zu vollendende Vorſtellung, ſie iſt nicht poſitiv, nicht die Vorſtellung eines gegebenen Objects, ſondern einer nie zu erreichenden Grenze. Daher giebt es zwar eine Vorſtellung von der Unendlichkeit des Raums, aber keine vom unendlichen Raum, ſowenig es eine Vorſtellung von der Ewigkeit giebt, denn es giebt keine unendlich große Zahl.***)

3. Jede Veränderung iſt eine Wirkung, die als ſolche

*) Ess. II, ch. 14. Insbeſondere §. 32, ch. 15, §. 9.
**) Ess. II, ch. 15, §. 5—8. §. 12.
***) Ess. II, ch. 16. 17.

Wirksamkeit, Thätigkeit, Kraft voraussetzt. Es giebt in der Körperwelt keine Veränderung (Bewegung) ohne die Kraft, Wirkungen auszuüben und zu empfangen, ohne thätige und leidende Kraft, die sich gegenseitig bedingen. Ohne eine solche wechselseitige Beziehung der Körper ist die Kraft nicht vorzustellen. Es giebt in der Körperwelt keine Kraftäußerung ohne Einwirkung von außen, keine Bewegung, die nicht mitgetheilt wäre, keinen Körper als erste bewegende Ursache, keine schlechthin thätige oder hervorbringende Kraft.

Die einfache Vorstellung der Kraft überhaupt ist ein unmittelbares Wahrnehmungsobject sowol der Sensation als Reflexion. Die klare Vorstellung der thätigen oder hervorbringenden Kraft ist ein Object blos der inneren Wahrnehmung, denn nur in uns erleben wir Vorgänge, die unmittelbar durch unsere eigene Thätigkeit erzeugt werden. Der Verstand bildet Vorstellungen, der Wille bewegt den Körper. Daher fällt die Vorstellung der thätigen Kraft zusammen mit der unserer Geisteskraft, der Kraft unseres Verstandes und Willens. Aber auch der Verstand thut nichts ohne Willen, er muß zur Bildung und Ordnung seiner Vorstellungen, zur Erkenntnißthätigkeit durch diesen bestimmt und gerichtet werden. Daher ist unser Wille die einzige thätige Kraft, die wir kennen. Es giebt nur zwei uns erkennbare Thätigkeiten: Denken und Bewegen, die einzige Kraft, die in beiden hervorbringend wirkt, ist der Wille.*)

Hier entsteht nun die alte und schwierige Streitfrage nach der Freiheit des Willens, auf die man gar nicht eingehen kann, bevor man sie entwirrt und den Knäuel unverträglicher

*) Ess. II, ch. 21, §. 1—5.

Vorstellungen, in den sie verwickelt worden ist, aufgelöst hat. Man kann überhaupt eine Kraft nur erkennen aus ihren Wirkungen, aus ihrer Thätigkeit, nicht umgekehrt die Thätigkeit und Wirkungen aus der Kraft, sonst übersetzt man jede Wirkung in eine gleichnamige Kraft, wodurch gar nichts erklärt, sondern nur der Name geändert und ein Heer von Kräften als letzte Ursachen oder besondere Wesen aufgeführt und hypostasirt werden. Aus dem Vorgang der Verdauung, der Secretion u. s. f. wird eine Verdauungskraft, eine Secretionskraft, aus den inneren Vorgängen der Erinnerung, Einbildung, Abstraction, Erkenntniß, Begehrung u. s. f. werden ebenso viele gleichnamige Kräfte, die man weiß nicht wo ihre Herberge haben.*)

Nun besteht alle Willensthätigkeit im wollen, wählen, vorziehen, und alle dadurch bestimmten Handlungen sind freiwillig; man kann etwas vorziehen, ohne es zu wünschen, man kann freiwillig in einen Zustand treten, der die Freiheit ausschließt, wie z. B. wenn man gern mit einem Andern die Gefangenschaft theilt, dann ist das Bleiben im Gefängniß freiwillig, aber nicht frei, denn die Möglichkeit des Gegentheils (nämlich des Nichtbleibens oder Fortgehens) ist ausgeschlossen, aber wir können etwas nicht wählen oder vorziehen ohne die Vorstellung des Besseren, d. h. ohne eine Prüfung und Ueberlegung, welche die Denkthätigkeit in sich trägt. Daher ist das Wollen zugleich ein Act und eine Art des Denkens.**)

Die Freiheit dagegen ist eine Machtfrage, sie bezieht sich nur auf unser Können, sie betrifft nur die Handlungen, die

---

*) Ess. II, ch. 21, §. 17—20.

**) Ess. II, ch. 21, §. 10 und 11. §. 27. 30.

wir ebenſo gut thun als unterlaſſen können. „Unſere Vorſtellung der Freiheit", ſagt Locke, „reicht ſo weit als die Macht, nicht weiter."*) Nun fällt die Macht mit dem Inbegriff der Vermögen, mit der Natur eines Weſens zuſammen, und die Frage nach unſerer Freiheit muß daher ſo geſtellt werden: ob und inwieweit der Menſch (die menſchliche Natur) frei iſt?**)

Vergleichen wir nun Wille und Freiheit als Kräfte, deren eine auf das Wählen und Vorziehen, deren andere auf das Können und Handeln geht, ſo leuchtet ein, daß die gewöhnliche Frage nach der Willensfreiheit entweder ins Leere oder ins Ungereimte fällt; ſie iſt entweder tautologiſch oder abſurd. Sofern beide Kräfte ſind, iſt jene Frage gleichbedeutend mit der: ob die Kraft Kraft, die Freiheit frei, der Reichthum reich iſt? Sofern beide verſchiedene Kräfte ſind (denn ein anderes iſt Wählen, ein anderes Können), iſt jene Frage ſo ungereimt, als ob man fragen wollte: ob die Ruhe bewegt, der Schlaf ſchnell, die Tugend viereckig iſt?***)

Die Freiheit iſt keine Eigenſchaft des Wollens, ſondern ein Zuſtand des Weſens, der menſchlichen Natur, der beſtimmten menſchlichen Individuen in Abſicht auf gewiſſe Handlungen. Sofern nun das Wollen unter die menſchlichen Thätigkeiten gehört, kann gefragt werden, ob die Willensthätigkeit in das Gebiet unſerer Freiheit d. h. derjenigen Handlungen fällt, die wir ebenſo gut thun als unterlaſſen können? Erſt jetzt wird die Frage nach der Willensfreiheit ſo geſtellt, daß eine Antwort

*) Ess. II, ch. 21, §. 10: „Our idea of liberty reaches as far as that power and no farther."

**) Ess. II, ch. 21, §. 21.

***) Ess. II, ch. 21, §. 16 und 14.

möglich ist. Sie lautet: können wir ebenso gut wollen als nicht wollen? Diese Handlung wird gewollt d. h. gewählt, jeder anderen vorgezogen, darum geschieht sie, sie geschieht also nothwendig und kann nicht ebenso gut unterlassen werden; sie mußte geschehen, sie konnte nur dadurch geschehen, daß sie gewollt wurde, daher konnte dieser Willensact nicht ebenso gut unterbleiben. Die Frage nach der Willensfreiheit im obigen Sinn ist zu verneinen, nämlich die Frage nach der Freiheit des Wollens, sofern es im Wählen der Handlungen besteht. Und worin sollte diese Freiheit sonst noch bestehen? Etwa darin, daß ich mich wählend verhalte nicht zu der Handlung, sondern zu der Wahl, zum Willensact selbst, daß das Wollen zum Gegenstand des Wollens gemacht wird? Dann brauchen wir einen Willen, um den Willensact zu bestimmen, der selbst die Wahl oder den Willensact bestimmt, aus dem die Handlung hervorgeht. Dieser Proceß setzt sich ins Endlose fort und kommt, wie man sieht, vor lauter Wollen nicht zum Willen. Bedeutet der Wille das Wählen der Handlungen, so muß die Frage nach der Willensfreiheit verneint werden; bedeutet er das Wählen des Wollens, so giebt es gar keinen Willen, er löst sich in Nichts auf und ebenso die Frage nach seiner Freiheit.*)

Unser Wille ist bestimmt, unser Wollen motivirt. Wir wählen diejenige Handlung, die uns befriedigt, die unser Bedürfniß stillt, den Mangel aufhebt, den wir schmerzlich empfinden, der uns quält und peinigt; die Befreiung von dem pein-

*) Ess. II, ch. 21, §. 23—25: „A question, which, I think, needs no answer, and they who can make a question of it, must suppose one will to determine the acts of another and another to determine that and so on in infinitum."

lichſten Mangel gewährt die größte Befriedigung, die wir am lebhafteſten begehren und darum jeder anderen vorziehen: das iſt die Handlung, die wir wollen. Daher iſt der empfundene Mangel, der peinliche, unbehagliche, unbefriedigte Lebenszuſtand, das Gefühl, welches Locke mit dem Worte „uneasiness" bezeichnet, das durchgängige Motiv unſeres Wollens, Wählens, Handelns. Durch die Natur und Art dieſer Empfindung ſind die Objecte beſtimmt, die wir begehren, und damit unſere Willensrichtung. Die größten Güter reizen und bewegen uns nicht, wenn der Mangel derſelben uns nicht drückt, dieſer Mangel muß uns quälen, wie Hunger und Durſt, bevor wir ſie ernſthaft begehren und wollen. Erſt wenn die Armuth uns ſchmerzt, begehren wir den Reichthum; erſt wenn das Armſein als größtes Elend empfunden wird, jagen wir dem Reichthum nach als dem größten Gut. Solange der Mangel irdiſcher Güter unſer Unglück ausmacht und deren Beſitz unſer höchſtes Glück, mögen uns die Freuden des Himmels noch ſo herrlich und deren Schilderung noch ſo erbaulich erſcheinen, ſie locken uns nicht und laſſen den Willen unergriffen und unberührt. Wer nicht nach Reichthum hungert und dürſtet, ſtrebt nicht nach Reichthum; wer nicht nach Gerechtigkeit hungert und dürſtet, ſtrebt nicht nach Gerechtigkeit. Ob es zeitliche oder ewige Güter, ob es die kleinſten oder erhabenſten ſind, begehrt und ergriffen werden ſie nur, wenn uns ihr Mangel elend macht.*)

Nun aber iſt das Wählen zugleich ein Prüfen, welches die Folgen der Handlungen abwägt, die Werthe der Güter unterſcheidet, das Dauernde dem Vergänglichen, das Entfernte

*) Ess. II, ch. 21, §. 28—45.

dem Nahen vorzieht, das Beſſere einleuchtend macht, dadurch die Beweggründe läutert, nicht das Gefühl des Mangels aufhebt, aber bewirkt, daß uns der Mangel geiſtiger Güter und Befriedigungen peinlicher drückt als die tägliche kleine Lebensnoth. Urtheil und Einſicht ändern die Richtung unſerer Begierden, hemmen die leidenſchaftliche und blinde Jagd nach den nächſten und gewöhnlichen Lebensgütern, verhüten die voreilige Wahl, brechen die Gewalt der Leidenſchaften, ſie machen den Willen einſichtsvoll, vorherſehend, vernünftig und dadurch frei. Jede voreilige Wahl iſt Schuld, weil ſie verhütet werden kann, jede blinde Begierde Knechtſchaft, weil ſie beherrſcht werden kann. Der Wille iſt in der Wahl der Handlungen immer durch Beweggründe beſtimmt; er iſt frei, wenn dieſe Beweggründe erleuchtet ſind durch die Einſicht des Beſſeren. „Wenn das Unfreiheit iſt", ſagt Locke und ebendaſſelbe hat Leibniz geſagt, „ſo ſind nur die Narren frei." Unſere Handlungen folgen unſerer Wahl, dieſe unſeren mächtigſten Begierden, es kommt alles darauf an, ob die Begierden der Einſicht folgen oder nicht, ob die vernünftigen Begierden mächtiger ſind als die vernunftloſen. „Wenn Ihnen das Trinken lieber iſt als das Sehen", ſagte ein Arzt zu einem Augenkranken, „ſo iſt Wein für Sie das Beſte, im andern Fall iſt er das Schlimmſte."*)

4. Die einfachen Vorſtellungen und deren einfache Modi geben unſere Originalvorſtellungen (original ideas), als welche Locke folgende acht bezeichnet: im Gebiet der Senſation Ausdehnung (extension), Solidität, Bewegbarkeit (mobility), im Gebiet der Reflexion die Kraft des Vorſtellens und Handelns

*) Ess. II, ch. 21, §. 46—71. Insbeſ. §. 48—54.

(perceptivity und motivity), in beiden Gebieten Existenz, Dauer, Zahl.*)

5. Durch die Verbindung verschiedenartiger einfacher Vorstellungen entstehen die sog. gemischten Modi, deren Thema die Grundeigenschaften oder Thätigkeiten (Denken und Bewegung) in den mannichfaltigsten Modificationen sind. So ist z. B. das Sprechen eine Thätigkeit, die aus Denken und Bewegung besteht, Furcht und deren Gegentheil sind Affecte, furchtloses Sprechen oder Freimüthigkeit ein gemischter Modus, in welchem verschiedene Vorstellungen in einen Begriff zusammengefaßt sind. Alle Thätigkeitsbegriffe sind Beispiele solcher gemischten Modi.**)

2. Die Substanzen.

In den Modi wird ein Inbegriff von Eigenschaften vorgestellt. Eigenschaften bestehen nicht für sich, sondern in einem Andern, dem sie zukommen, das sie trägt; sie sind nicht „sine re substante", sie bedürfen und fordern daher zu ihrer Ergänzung den Begriff der Substanz, den der Verstand aus den Eigenschaften zusammensetzt, deren Verbindung oder Complex er wahrnimmt. Er macht daraus ein Ganzes, ein für sich bestehendes, einzelnes Ding, wie Körper, Pflanze, Thier u. s. f., ein Inbegriff solcher Einzeldinge bildet die collective Vorstellung von Sammeldingen (collective ideas), wie Wald, Heerde, Welt u. s. f.***)

Aus den Eigenschaften, die wir vermöge der Sensation vorstellen, bilden wir den Begriff einer körperlichen Sub-

*) Ess. II, ch. 21, §. 73.
**) Ess. II, ch. 22.
***) Ess. II, ch. 24.

ſtanz, aus denen, die wir in uns wahrnehmen und aus der körperlichen Natur nicht ableiten können, den einer geiſtigen Subſtanz, endlich aus den Vorſtellungen der Kraft und Dauer, des Verſtandes und Willens, indem wir ſie ins Unendliche ſteigern oder mit der Vorſtellung der Unendlichkeit verbinden, den Begriff Gottes.

Nun reicht unſere Erkenntniß nur ſo weit als unſere Vorſtellungen, deren unüberſteigliche Grenze die elementaren Wahrnehmungen ſind. Wahrnehmbar ſind nur Wirkungen, Kraftäußerungen, Eigenſchaften; die Dinge ſelbſt im Unterſchiede von den Eigenſchaften ſind mithin nicht wahrnehmbar, nicht vorſtellbar, nicht erkennbar. Die Subſtanz iſt daher ein Begriff ohne Vorſtellung, eine Verſtandesdichtung, die ein unbekanntes und unerkennbares Etwas bezeichnet, das nicht bekannter wird, ob wir es Körper oder Geiſt nennen. Was den geiſtigen Thätigkeiten, den Erſcheinungen in uns, zu Grunde liegt, iſt ebenſo dunkel und darum ebenſo klar als das Weſen des Körpers; es iſt eine Täuſchung zu meinen, daß die körperliche Wirkungsweiſe einleuchtender ſei als die geiſtige, daß die Bewegung durch den Stoß begreiflicher ſei als durch den Willen.*)

Die Subſtanz oder das Weſen der Dinge kennen wir nicht, weder der Geiſter, noch der Körper, noch Gottes; es giebt keine Metaphyſik weder als Pſychologie, noch als Kosmologie, noch als Theologie: hier iſt der Berührungspunkt zwiſchen Locke und Kant, die Differenz zwiſchen Locke und Bacon, der die Metaphyſik in Rückſicht auf die Zwecke hatte gelten laſſen und als Erforſchung der phyſikaliſchen Grundkräfte der Er-

*) Ess. II, ch. 23, §. 1—37.

fahrungsphiloſophie zum Ziel geſetzt hatte.*) Man ſieht deutlich, wie auf dem Wege von Bacon zu Kant Locke einen nothwendigen Durchgangspunkt bildet. Die ſenſualiſtiſch gerichtete Erfahrungsphiloſophie iſt ſchon kritiſch geſtimmt.

3. Die Relationen.

Unter den zahlloſen Beziehungen, welche die mannichfaltige Natur und Entſtehungsweiſe der Vorſtellungen mit ſich bringt, hat Locke beſonders hingewieſen auf die Verknüpfung, wodurch wir den nothwendigen Zuſammenhang der Erſcheinungen vorſtellen, und auf die Vergleichung, welche die Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung derſelben erhellt. Vergleichen wir das Object mit ſich ſelbſt, ſo giebt die Uebereinſtimmung (des Dinges mit ſich) die Vorſtellung der Identität; vergleichen wir die Objecte untereinander, ſo eröffnen ſich zahlloſe Vergleichungspunkte und Beziehungen. Hier hat Locke eine Vergleichung hauptſächlich hervorgehoben: die der menſchlichen Handlungen mit ihren Regeln, d. h. diejenige Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung, die in der Vorſtellung der Geſetzmäßigkeit oder Geſetzwidrigkeit unſerer Handlungen beſteht. Die Identität des menſchlichen Bewußtſeins giebt den Begriff der Perſönlichkeit oder des Ich, die Uebereinſtimmung der menſchlichen Handlungen mit ihren Regeln giebt den Begriff der Moralität im weiteſten Sinn.

Das ſind die drei von Locke näher betrachteten Fälle der Relation: die Vorſtellungen der Cauſalität, Identität (Perſönlichkeit), Moralität.

Er ſelbſt nennt die Cauſalität die umfaſſendſte Beziehung,

---

*) S. oben Buch II, Cap. III, S. 180.

worin alle wirklichen und möglichen Dinge begriffen sind.*) Jede einfache Vorstellung und deren Veränderung erscheint unmittelbar als eine Wirkung, die auf eine Ursache hinweist; darum ist die Idee der Causalität durch die einfachen Vorstellungen bedingt und von diesen unabtrennbar. Daß Ursachen wirken, ist einleuchtend; wie sie wirken, ist dunkel.**) Von dem Begriff der Causalität gilt nach Locke, was von dem der Substanz nicht gilt: daß ihn die einfachen Vorstellungen enthalten. Denn die Eigenschaften sind als solche nicht Substanzen, wohl aber Wirkungen.

Jedes Object ist von allen übrigen zu unterscheiden, es ist im Unterschiede davon dieses Ding, dieses einzelne individuelle, denn alle Objecte sind in Raum und Zeit, es ist aber unmöglich, daß in demselben Ort zwei verschiedene Objecte in demselben Zeitpunkt sind: daher sind Raum und Zeit das „principium individuationis".***) Das Individuum entsteht, vergeht, verändert sich, es bleibt in der Veränderung dieses von allen anderen verschiedene, sich selbst gleiche Individuum, es erhält den Charakter seiner Identität. Was macht mitten in der Veränderung des Körpers, des lebendigen Körpers, der Pflanze, des Thieres, des Menschen die Identität jedes dieser Objecte? Locke durchläuft diese Fragen und untersucht besonders die letzte, die den Menschen betrifft. Der Mensch ist vermöge des Selbstbewußtseins persönlich, und die Identität der Person ist bedingt durch die Einheit und Continuität des Bewußtseins. Aber aus der Identität des Ich folgt keineswegs die Identität oder Einheit (Einfachheit) der Seele als

*) Ess. II, ch. 25, §. 11.
**) Ess. II, ch. 26, §. 2.
***) Ess. II, ch. 27, §. 3.

einer Subſtanz; das Ich iſt kein Erkenntnißgrund der pſychiſchen Subſtanz. Die rationale Pſychologie gründet ſich auf den Satz, daß die Perſon Subſtanz ſei; die Widerlegung dieſes Satzes zerſtört die Grundlage der metaphyſiſchen Seelenlehre und macht ſie hinfällig. Wir bemerken, wie weit in dieſem wichtigen Punkte Locke der kantiſchen Vernunftkritik vorgearbeitet hat. Die Perſon iſt Einheit des Bewußtſeins, welches letztere nicht das Weſen betrifft, ſondern blos die Vorſtellungen. Es wäre denkbar, daß die Vorſtellungen verſchiedener Subſtanzen in der Continuität eines Bewußtſeins zuſammengehalten werden, dann bilden dieſe verſchiedenen Subſtanzen eine Perſon; ebenſo iſt es denkbar, daß ein und daſſelbe Weſen in verſchiedenen, durch kein Band der Erinnerung verknüpften, durch keine Continuität der Vorſtellungen vereinigten Stadien des Bewußtſeins erſcheint, dann bildet eine Subſtanz mehrere Perſonen, wie es in der Lehre von der Präexiſtenz der Seele und der Seelenwanderung wirklich der Fall iſt. Wenn jener engliſche Bürgermeiſter, den Locke kannte, wirklich, wie er ſich einbildete, Sokrates war, ſo wären Sokrates und der Mayor von Queenborough ein und daſſelbe Weſen, aber keineswegs eine Perſon.*)

Es giebt drei Geſetze, welche die menſchlichen Handlungen reguliren: das göttliche, bürgerliche und ſittliche (im Sinn der Sitte oder öffentlichen Meinung). In Vergleichung mit dieſen Regeln ſind die menſchlichen Handlungen entweder geſetzmäßig oder geſetzwidrig, gut oder ſchlecht; in Rückſicht auf das erſte Geſetz ſind die ſchlechten Handlungen ſündhaft, in Rückſicht auf das zweite verbrecheriſch, in Rückſicht auf das dritte

*) Ess. II, ch. 27, §. 1—6; §. 6—29. Beſ. §. 14—17; §. 23.

tadelnswerth oder ſchändlich, die Vergleichung mit dem, was in der öffentlichen Schätzung für gut oder ſchlecht gilt, giebt den Begriff des Löblichen und ſeines Gegentheils, läßt die Handlungen als würdig der Billigung oder Misbilligung, als achtungswerth oder verächtlich, als ſittlich oder unſittlich erſcheinen und macht ſo den Begriff der Moralität im engeren Sinn aus. Die moraliſchen Beſchaffenheiten ſind daher Relationsbegriffe, zuſammengeſetzt aus einfachen Vorſtellungen, denn ſie vergleichen Handlungen, deren Begriff unter die gemiſchten Modi gehört, mit den Ideen des Guten und Böſen, die unter die einfachen Modi zählen. Gut und Uebel ſind die Urſachen unſerer Luſt und Unluſt. Eine Handlung iſt geſetzmäßig oder gut, wenn ſie kraft des Geſetzes unſern Zuſtand verbeſſert, angenehme Empfindungen verurſacht d. h. belohnt wird; ſie iſt geſetzwidrig oder ſchlecht, wenn ſie kraft des Geſetzes unſern Zuſtand verſchlimmert, unangenehme Empfindungen verurſacht d. h. beſtraft wird. Da uns die Geſetzwidrigkeit einer Handlung als ein Uebel oder etwas Böſes nur einleuchten kann, ſofern ſie ſtrafwürdig iſt, ſo folgt, daß jedes Geſetz mit der Vorſtellung von Lohn und Strafe verbunden ſein muß. Nur dadurch können Geſetze Motive werden, daß meine Handlungsweiſe mein Anſehen und meine Achtung in den Augen der Welt d. h. meinen öffentlichen Werth erhöht oder vermindert, dieſe Vorſtellung iſt eines der ſtärkſten und wirkſamſten Motive des menſchlichen Willens. In ſo vielen Fällen wollen wir uns der Strafe des göttlichen und bürgerlichen Geſetzes lieber ausſetzen, als der öffentlichen Verunglimpfung; mag z. B. der Zweikampf als gottlos und verbrecheriſch gelten, ſolange die öffentliche Meinung oder die Standesſitte denſelben als eine tapfere und ehrenhafte That

anſieht, wird man fortfahren ſich um der Ehre willen zu duelliren.*)

Ich faſſe zum Abſchluß dieſes Kapitels die Lehre von den zuſammengeſetzten Vorſtellungen in folgendes Schema zuſammen:

Einfache Vorſtellungen					
zuſammengeſetzte					
Modi		Subſtanzen	Relationen		
				Uebereinſtimmung	
Einfache Raum, Zeit Abſtand, Dauer Ort, Augenblick Maß Unermeßlichkeit Ewigkeit Zahl Unendlichkeit — Kraft thätige Kraft Wille, Freiheit	gemiſchte Abſtracte Thätigkeitsbegriffe	Geiſt Körper Gott	Cauſalität	Identität Perſon Ich	Handlung und Geſetz Moralität.

*) Ess. II, ch. 28, §. 3—15.

Sechstes Kapitel.

C. Werth und Gebrauch der Vorstellungen und Worte.

I.

Die Geltung der Vorstellungen.

1. Klarheit.

Zum ersten mal hat Locke den durch den Empirismus geforderten Versuch gemacht, durch eine Analyse der Wahrnehmung als der Quelle aller Erfahrung das Alphabet der menschlichen Vorstellungen darzuthun, die Elementarvorstellungen und die Hauptarten ihrer Verbindung. Erst nachdem dieser Einblick gewonnen ist, läßt sich die Frage nach dem Umfange und der Art der menschlichen Erkenntniß stellen. Nicht unmittelbar. Jede Wahrheit fordert 1) Uebereinstimmung der Menschen in ihren Vorstellungen, einen Vorstellungsverkehr, einen Ideenaustausch, der nur möglich ist durch die Zeichen der Sprache, 2) Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Objecten, sonst haben die Vorstellungen keinen Erkenntnißwerth. Die beiden schon vielfach berührten Vorfragen betreffen daher die Geltung der Vorstellungen und die der Worte.

Damit die Vorstellungen zur Erkenntniß gebraucht werden können, sind zwei Bedingungen nöthig: Klarheit und Objectivität.

Zur sichern Ausprägung der Vorstellung gehört Klarheit (im engern Sinn), Deutlichkeit, Bestimmtheit. Die Vorstellung ist klar, wenn sie wirklich percipirt und nicht gehindert wird durch einen zu schwachen Eindruck oder eine zu geringe Empfänglichkeit, sie ist deutlich, wenn sie von jedem andern Object unterschieden werden kann, sie ist bestimmt, wenn alle in ihr enthaltenen oder zu ihr erforderlichen Merkmale vollständig vorhanden und wohlgeordnet sind. Das Gegentheil der klaren Vorstellung ist die dunkle, das der deutlichen und bestimmten ist die verworrene. Wenn wir vom Leoparden nur so viele Merkmale klar vorstellen, als er mit dem Panther gemein hat, so können wir den Leoparden vom Panther nicht unterscheiden, unsere Vorstellung ist undeutlich, weil sie nicht vollständig ist; wenn wir vom Tausendeck zwar die Zahl, aber nicht die Figur deutlich vorstellen, so ist die Vorstellung theils klar, theils verworren.*)

2. Objectivität.

Realität, Angemessenheit, Richtigkeit.

Zur Objectivität der Vorstellung gehört: 1) daß überhaupt etwas Wirkliches vorgestellt, 2) daß dieses wirkliche Object nicht defect oder mangelhaft, sondern vollständig und angemessen vorgestellt wird, 3) daß die Vorstellung ihrem Originale (dem Dinge, worauf sie sich bezieht) entspricht und mit demselben übereinstimmt. Die erste Bedingung giebt den

*) Ess. II, ch. 29.

Charakter der Realität, die zweite den der Angemeſſenheit, die dritte den der Wahrheit oder Richtigkeit; in der erſten Rückſicht unterſcheiden ſich die Vorſtellungen als wirkliche und chimäriſche (real and fantastical), in der zweiten als adäquate und inadäquate (adequate and inadequate), in der dritten als wahre und falſche (true and false) oder beſſer geſagt als richtige oder unrichtige (right or wrong). Dieſe letzte Unterſcheidung weiſt ſchon auf das Gebiet der Erkenntniß, denn Wahrheit und Irrthum ſind nicht in den Vorſtellungen, ſondern in den Urtheilen enthalten, die Vorſtellungen ſind nicht als ſolche wahr oder falſch, ſondern als Prädicate der Dinge.*)

Aber das Wichtige iſt, daß die obigen Unterſcheidungen nicht blos gemacht, ſondern auf unſere Vorſtellungsarten angewendet und deren Charakter und Geltung unter den bezeichneten Geſichtspunkten geprüft werden. Wie verhält es ſich mit der Realität, Angemeſſenheit, Wahrheit oder Richtigkeit, mit einem Wort mit der Objectivität unſerer einfachen und zuſammengeſetzten Vorſtellungen, der Modi, Subſtanzen und Relationen?

Was die einfachen Vorſtellungen und deren einfache Modi betrifft, ſo beantwortet ſich die Frage leicht, ſie iſt dadurch beantwortet, daß jene bereits als „Originalvorſtellungen“ erkannt ſind. Die Elementarvorſtellungen ſind als Wahrnehmungsobjecte unmittelbar einleuchtend, ſie ſind klar, reell, adäquat, und eine Täuſchung iſt nicht möglich, ſobald man den Unterſchied der primären und ſecundären Qualitäten wohl beachtet.**)

Die gemiſchten Modi und Relationen ſind das Werk des

---

*) Ess. II, ch. 30—32. **) Ess. II, ch. 30, §. 2; ch. 31, §. 2.

menſchlichen Verſtandes, in dieſer Bildung beſteht ihre Realität, ſie ſind Bilder ohne Vorbilder, alſo Originale oder Urbilder (archetypes), die nur ſich ſelbſt vorſtellen und darum reell und adäquat, klar und gültig ſind, ſobald die Eigenſchaften, aus denen ſie zuſammengeſetzt werden, ſich miteinander vertragen. Wie das Dreieck, das wir aus räumlichen Elementen conſtruiren, ſo ſind die Begriffe des Muthes, der Gerechtigkeit u. ſ. f., die wir aus gegebenen Elementarvorſtellungen zuſammendenken, Originale in uns, und es kann in dieſem Fall nicht gefragt werden, ob dieſe Vorſtellungen mit irgendwelchen Dingen übereinſtimmen, ſondern ob der Eine dieſelbe Vorſtellung z. B. von der Gerechtigkeit hat als der Andere, ob mein Begriff dem Originale entſpricht, das ich im Andern vorausſetze?*)

Anders verhält es ſich mit dem Begriff der Subſtanz, durch den ein Ding entweder als Träger oder als Inbegriff zuſammenbeſtehender Eigenſchaften vorgeſtellt werden ſoll. In beiden Fällen iſt die Subſtanz ein Abbild ohne Vorbild, denn als das, was den Eigenſchaften zu Grunde liegt, iſt das Ding gänzlich unbekannt und als Totalität ſämmtlicher Eigenſchaften nie völlig bekannt, daher die Subſtanz entweder als ein Begriff ohne Vorſtellung oder als eine unvollſtändige und mangelhafte Vorſtellung eine durchaus inadäquate Idee iſt. Verbinden wir aber in der Vorſtellung eines Dinges Eigenſchaften, die in der Wirklichkeit ſich nie beiſammen finden, ſo iſt der Begriff der Subſtanz chimäriſch, wie z. B. die Vorſtellung eines Centauren.**)

---

*) Ess. II, ch. 30, §. 4; ch. 31, §. 3. 5. 14.
**) Ess. II, ch. 31, §. 6. 8. 13; ch. 32, §. 18.

3. Association.

Es giebt in unserer Vorstellungswelt natürliche Verwandtschaften, vermöge deren sich gewisse Vorstellungen leicht und unwillkürlich zueinander gesellen. Diese Verbindungsart ist die „Association". Nun trifft es sich bei jedem Menschen, daß unter dem Einfluß der Affecte, Gewohnheiten und Schicksale mancherlei höchst seltsame und naturwidrige Vorstellungsverwandtschaften geschlossen werden, die so hartnäckig zusammenhängen, daß Vernunft und Urtheil nichts dagegen vermögen. Jedes Individuum, sagt Locke, hat seine Narrheiten, er meint die sogenannten Idiosynkrasien, die in zufällig veranlaßten, allmälig befestigten, unüberwindlich gewordenen Associationen gewisser Vorstellungen ihren Grund haben sollen.*)

II.

Die Geltung der Worte.

1. Die kritische Frage.

Die Mittheilung unserer Vorstellungen geschieht durch die Sprache, sie fordert die Erfindung vernehmbarer und verständlicher Zeichen (articulirter Laute), ohne welche ein Vorstellungsverkehr nicht oder nur in beschränktestem Maße stattfinden könnte. Die Worte sind unmittelbare Zeichen der Vorstellungen, nicht der Dinge, sonst müßten bekannte Worte auch bekannte Dinge, Wortkenntniß auch Sachkenntniß sein. Jedermann erkennt leicht das Gegentheil. Die Worte für Zeichen der Dinge zu halten ist daher einer unserer Grundirrthümer,

*) Ess. II, ch. 33.

eine der ſchlimmſten, der Erkenntniß und ihrem Fortſchritt ſchädlichſten Selbſttäuſchungen. Sie ſind, genau zu reden, die Zeichen, womit der Sprechende ſeine Vorſtellungen ausdrückt. Und da wir die Sprache als eine bereits erfundene und fortgepflanzte empfangen, dieſelbe nicht erſt machen, ſondern in ſie hineingeboren werden, ſo lernen wir viele Worte früher kennen, als die Vorſtellungen, die ſie bezeichnen. Daher ſind bekannte Worte nicht auch bekannte Vorſtellungen.*) So unentbehrlich der Gebrauch der Worte zur Aufbewahrung, Mittheilung, Erweiterung unſerer Vorſtellungen iſt**), ſo leicht, vielfältig, ja unvermeidlich erſcheint deren misbräuchliche Anwendung; um ſo nothwendiger iſt die Sichtung, die den richtigen vom falſchen Wortgebrauch unterſcheidet und Geltung und Werth der Worte aufklärt, die auf dem geiſtigen Markte ſo viel bedeuten als das Geld im Handel. Jede herkömmliche und falſche Geltung gehört zu den „idola fori", die ſchon Bacon erleuchtet hatte. Auch hier finden wir Locke in völliger Uebereinſtimmung mit Bacon.

Die Bedeutung der Worte ſind die Vorſtellungen, ihr Zweck iſt die Verſtändlichkeit. Die erſte Bedingung alles gegenſeitigen Verſtehens iſt daher, daß man klar und einverſtanden iſt über die Bedeutung der Zeichen; ſonſt ſtreitet man ins Endloſe mit Worten, bei denen ſich jeder etwas anderes denkt. Dieſe Erfahrung hatte Locke an ſeinen Freunden in Oxford wiederholt gemacht und daraus den Anlaß zu einer Unterſuchung geſchöpft, die ihn bis auf den Urſprung der Vorſtellungen zurückführte. Schon die Thatſache, daß die Worte ſo viele Uneinigkeit nicht blos möglich machen, ſondern ver

*) Ess. III, ch. 5, §. 15. **) Ess. III, ch. 9, §. 1.

urſachen, beweiſt, welchen Antheil die Willkür an ihrer Erfindung und Geltung hat.

Worte bedeuten Vorſtellungen und bedürfen daher der Erklärung oder Definition. Einfache Vorſtellungen oder Sinnesempfindungen laſſen ſich nicht definiren, es können nur ſolche Worte erklärt werden, die zuſammengeſetzte Vorſtellungen oder Begriffe bezeichnen. Nun war die Mittheilbarkeit der Vorſtellungen bedingt durch deren Verallgemeinerung vermöge der Abſtraction; es ſind daher die allgemeinen Begriffe (abstract ideas), die durch erklärbare Worte bezeichnet werden.*) Demnach iſt die kritiſche Frage: was gelten die Worte als Zeichen der Gattungen und Arten? Die Bildung ſolcher abſtracter Vorſtellungen und ihrer Wortzeichen iſt nach Locke „ein Kunſtgriff des Verſtandes (an artifice of understanding)", wodurch die Mittheilung außerordentlich erleichtert und die Objecte dergeſtalt zuſammengefaßt werden, daß wir ſie wie im Compendium betrachten und von ihnen ſprechen können „als wären ſie in Bündeln (as it were in bundles"**).

2. Real- und Nominalweſen.

Die Frage nach der Geltung der Worte, ſofern ſie Begriffe (Gattungen und Arten) bezeichnen, betrifft den ſachlichen Werth derſelben und muß deshalb aus dem Werth der Begriffe beurtheilt werden, ſofern dieſe die Natur oder das Weſen der Objecte ausdrücken. Wir verſtehen aber unter dem Weſen der Objecte (essence) den Inbegriff und Grund ihrer Eigenſchaften, d. i. diejenige Verfaſſung, aus der die Eigenſchaften

*) Ess. III, ch. 4, §. 7—11; ch. 3, §. 9—12.
**) Ess. III, ch. 3, §. 20; ch. 5, §. 9.

folgen. Iſt das Object ein von unſerer Vorſtellung unabhängiges Ding, ein Werk und eine Bildung der Natur, ſo iſt ſein Weſen „real“; iſt es dagegen blos unſere Vorſtellung, ein Werk und eine Bildung des Verſtandes, ſo iſt ſein Weſen im Begriff vollſtändig befaßt, im Wort vollkommen bezeichnet, daher „nominal“ (real essence und nominal essence). Wenn es einen Begriff gäbe, der dem Realweſen der Dinge auf den Grund ſehen und daſſelbe vorſtellen könnte, wie es iſt, ſo würde dieſer Begriff und ſein Zeichen völlig reale Geltung haben. Einen ſolchen Begriff giebt es nicht. Wenn es aber einen Begriff giebt, der dieſe Rolle ſpielen möchte, der das verborgene Realweſen der Dinge vorzuſtellen beanſprucht, ſo hat ein ſolcher Begriff gar keine reale, ſondern blos nominale Geltung. So verhält es ſich mit dem Begriff und Wort der Subſtanz, das mithin ein bloßes Nominalweſen bezeichnet.

Die Natur bildet ihre Objecte auf eine von unſerer Vorſtellung unabhängige und uns verborgene Weiſe; darum fällt hier das Realweſen mit dem Begriff davon nicht zuſammen, der letztere iſt mithin blos nominal. Unſer Verſtand bildet auch Objecte, indem er ſie vorſtellt auf eine willkürliche und ihm erkennbare Weiſe, bei dieſen Verſtandesdingen fällt daher das Weſen mit dem Begriff, das Realweſen mit dem Nominalweſen zuſammen; dieſe Begriffe und ihre Zeichen haben zugleich reale und nominale Geltung: ſo verhält es ſich mit den Modi und Relationen. Wir machen die mathematiſchen und moraliſchen Vorſtellungen, ſie ſind, was ſie ſind, und nichts weiter; in der Vorſtellung des Dreiecks, wie in der des Muthes, der Dankbarkeit, der Gerechtigkeit u. ſ. f. fällt das Weſen mit dem Begriff vollſtändig zuſammen, und wo es nicht geſchieht, läßt ſich der Begriff berichtigen und ausbilden.

Gewöhnlich lernen wir hier das Wort früher kennen als die Vorstellung, die nachträglich entwickelt wird.*)

3. Gattungen und Arten als Nominalwesen.

Die kritische Wortschätzung unterscheidet daher genau, unter welche Begriffsclasse die Gattungen und Arten gehören, deren Zeichen die Worte sind: ob sie Modi und Relationen vorstellen oder Substanzen. Im letztern Falle ist es keineswegs die Natur, welche Gattungen und Arten vorbildet, sondern es ist lediglich der Verstand, der diese Begriffe willkürlich bildet und fälschlich für Abbilder oder Nachbilder hält. Die Natur macht die Aehnlichkeit der Dinge**), die dem Verstande einleuchtet und ihn bewegt, Arten zu machen, deren logische Ordnung er für die Ordnung der Natur hält. Der logische Begriff der Gattung und Art giebt sich für einen Inbegriff wesentlicher Merkmale, aber in der Natur giebt es keine allgemeinen Dinge, sondern nur einzelne, in den einzelnen Dingen giebt es keinen Unterschied wesentlicher und unwesentlicher Merkmale, sie sind, was sie sind; alles was zu ihrem Bestande gehört, ist wesentlich.***) So gut wir uns Arten vorstellen können ohne alle Wahrnehmung, z. B. Geister höherer Ordnung (deren Dasein nach Locke höchst wahrscheinlich ist), so wenig ist der Artbegriff überhaupt auf irgendwelche Wahrnehmung gegründet.†) Er ist, wie die Substanz selbst, ein Begriff ohne Vorstellung. Der Verstand ist artbildend, nicht die wahrnehmbare Natur. Wenn die Natur

*) Ess. III, ch. 3, §. 14—18; ch. 5, §. 10—15.
) Ess. III, ch. 6, §. 36. *) Ess. III, ch. 6, §. 4.
†) Ess. III, ch. 6, §. 11 und 12.

Arten bildete, so müßte sie nach Begriffen und Zwecken verfahren, was eine grobe Weise ist, die Natur zu anthropomorphisiren, so dürfte sie diese Zwecke nicht durch Misgeburten verfehlen, so müßten die Misgeburten auch Arten sein, so könnte die Fortpflanzung nur innerhalb derselben Art stattfinden und keine Bastardzeugung dürfte der Natur das Concept verrücken, so müßten die Typen sich unveränderlich erhalten, die Grenzen jeder Art festgehalten werden, während in der Natur die Typen variabel und die Grenzen flüssig sind.*) So hat Locke durch seine Untersuchung des Verstandes den Artbegriff aus Gründen bekämpft, die sein Landsmann Darwin, unser Zeitgenosse, wiederholt und auf eine solche Fülle naturgeschichtlicher Thatsachen gestützt hat, daß dieser Begriff, wie er bisher gegolten, in der Naturwissenschaft das Feld räumt.

4. Die Partikeln.

Zur angemessenen Bezeichnung der Gedanken, zum richtigen Sprechen, zur treffenden Satzbildung und Verkettung der Sätze dienen die sogenannten Formwörter (particles), deren Wichtigkeit Locke in dieser Rücksicht ausdrücklich und mit feinem Sinne hervorhebt. Ohne solche Wörter, wie Präpositionen, Conjunctionen u. s. f., ist der Gedankenausdruck höchst unvollkommen; jede zu geringe Distinction ihrer Bedeutung, jede falsche oder auch nur ungenaue Anwendung macht den Gedankenausdruck schief oder sinnlos.**)

---

*) Ess. III, ch. 6, §. 14—20; §. 23—27.
**) Ess. III, ch. 7.

III.

Der Gebrauch der Worte.

1. Die Unvollkommenheit der Sprache.

Die Worte überhaupt haben den Zweck, Vorstellungen auszudrücken und mitzutheilen, diese Mittheilung zu erleichtern und zu beschleunigen, durch dieselbe den menschlichen Vorstellungskreis zu erweitern d. h. Kenntnisse zu verbreiten.*) Wenn sie diesen Zweck erfüllen, so werden sie richtig gebraucht, dagegen falsch, wenn sie ihn verfehlen. Ist das Medium, wodurch im geistigen Verkehr die Vorstellungen aus- und eingehen, trüb, so trübt sich der menschliche Vorstellungskreis, es ist daher zur Läuterung unseres Verstandes durchaus nothwendig, daß man den fehlerhaften Gebrauch der Worte bemerkt und verhütet. Die Schuld liegt zum Theil in der Sprache selbst, in der Beschaffenheit und Unvollkommenheit ihrer Zeichen, zum Theil und zwar zum größten in den Sprechenden, welche die Worte unkritisch brauchen.

Es ist natürlich, daß in den Begriffen, die der Verstand bildet und vorbildet, die Vorstellungen der Einzelnen sehr verschieden und die Worte daher sehr vieldeutig sind. So hat jeder seine eigene Ansicht von Ehre, Gerechtigkeit, Glaube, Religion, Kirche u. s. f., die Gespräche über solche Dinge beweisen, wie sich jeder in seiner Vorstellung als Hausherr fühlt. Werden Bücher darüber geschrieben, die öffentliches Ansehen erhalten, so muß deren Sinn erklärt und die Erklärungen müssen wieder erklärt werden; die Commentare nament-

*) Ess. III, ch. 10, §. 23—25.

lich der Gesetzbücher nehmen kein Ende, da die Commentare selbst wieder der Commentare bedürfen. Es kann nicht anders sein, denn die Vorstellungen, welche das Thema bilden, sind willkürliche Producte, und das Band zwischen Wort und Vorstellung ist ebenso willkürlich.*)

2. Der Misbrauch der Sprache.

Diese Schuld liegt in der Sprache, die andere liegt in den Sprechenden, die in ihrer Schätzung der Sprache, in ihrem Gebrauch der Worte sich unkritisch verhalten. In der Schätzung der Sprache, wenn sie meinen, daß die Worte Dinge bezeichnen oder daß mit dem Wort der Begriff feststeht, als ob das Band zwischen beiden nothwendig wäre. Bezeichnet das Wort „Stoff oder Materie" etwas anderes als eine Vorstellung? Ist etwa mit dem Wort „leben" der Begriff des Lebens schon festgestellt?**)

Will man verständlich sprechen, so verbinde man das Wort mit der klaren und deutlichen Vorstellung durch ein festes und dauernd gültiges Band. Wenn man eine dieser Bedingungen nicht erfüllt, so hat man den Zweck der Sprache durch eigene Schuld verfehlt. Die Folge ist Verwirrung. Die erste Bedingung wird in der gröbsten Weise verletzt, wenn die Worte nicht blos Vorstellungen, sondern Dinge und zwar solche Dinge bezeichnen wollen, von denen es keine Vorstellungen giebt: das sind die völlig sinnlosen Worte, die in der Philosophie ihr Wesen treiben, wie die platonische Weltseele, die Kategorien und substantiellen Formen der Aristoteliker, die

*) Ess. III, ch. 9. **) Ess. III, ch. 10, §. 15—17.

Atome der Epikureer, der horror vacui, die Gattungen, Arten, Zwecke in der Natur u. ſ. f.*) Oder man macht Worte ohne beſtimmte und klare Vorſtellung, Worte, hinter denen nichts iſt, leere Worte; es iſt als ob man den Titel eines Buchs kennt, aber auch blos den Titel, ohne jede Kenntniß des Inhalts.**) Oder man giebt ſtatt der Begriffe Bilder und macht Redekünſte täuſchender Art (arts of fallace), die den Verſtand leer laſſen und die Phantaſie verführen.***) Oder man ſpielt mit dunkeln Worten, um den Schein des Tiefſinns zu haben, und ſtreitet darüber, um ſich das Anſehen des Scharfſinns zu geben, das ſind die unnützen Subtilitäten, die Bollwerke der Scholaſtiker, die das Leben in nichts gefördert, die Wiſſenſchaft verödet, die Religion verdunkelt, den Unſinn befeſtigt, den Fortſchritt gehemmt und die Geringſchätzung des natürlichen Verſtandes und der mechaniſchen Künſte bewirkt haben, durch die doch allein der Fortſchritt geſchah. Hier finden wir Locke in derſelben polemiſchen Haltung gegen das „munus professorium“ als Bacon.†)

Alle die angeführten Fälle variiren ein Thema: den Misbrauch der Sprache, wenn Worte in Umlauf geſetzt werden ohne entſprechende Vorſtellungen, leere Worte; der entgegengeſetzte Misbrauch ſind Vorſtellungen, denen das entſprechende Wort fehlt, das ſie zuſammenfaßt und mittheilbar macht, unbeſtimmte und loſe Vorſtellungen. Worte ohne Vorſtellungen gleichen dem Titel ohne Buch, Vorſtellungen ohne das bezeichnende Wort gleichen den loſen Druckbogen ohne Einband und Titel. Kann man ſeine Vorſtellungen nicht benennen, ſo iſt

---

*) Ess. III, ch. 10, §. 14. **) Ess. III, ch. 10, §. 2 und §. 26.
***) Ess. III, ch. 10, §. 34. †) Ess. III, ch. 10, §. 6—10.

man genöthigt, endloſe Umſchreibungen zu machen, aus denen niemand klug wird.*)

Endlich der dritte Fall: man hat Vorſtellungen und Worte, aber ohne feſtes und ſicheres Band, der Gebrauch der Worte ſchwankt, jetzt hat daſſelbe Wort dieſe, jetzt eine andere Bedeutung, oder dieſelbe Vorſtellung wird bald ſo bald anders ausgedrückt; das giebt ein Kauderwälſch (gibberish), das alles verwirrt. Ein ſolches Sprechen gleicht einem Handel, wo dieſelbe Waare unter verſchiedenen Namen gehen oder daſſelbe Geldſtück in verſchiedenen Werthen gelten ſoll, es gleicht einer Rechnung, in der die Ziffer 3 auch einmal die Zahl 8 bedeutet.**)

Der Misbrauch der Worte iſt die Quelle aller Misverſtändniſſe und darum eine Haupturſache unſerer Irrthümer. Die Einſicht in den Werth und richtigen Gebrauch der Worte verhütet den Irrthum und bahnt den Weg zur Wahrheit.

---

*) Ess. III, ch. 10, §. 27 und 31.
**) Ess. III, ch. 10, §. 5 und 31.

Siebentes Kapitel.

D. Die menschliche Erkenntniß. Vernunft und Glaube.

I.

Die Erkenntniß.

1. Arten, Grade, Umfang.

Alle Erkenntnißobjecte sind Vorstellungen. Was nicht vorgestellt werden kann, liegt jenseits der Erkenntnißgrenze; die Erkenntniß selbst ist aber nicht blos Vorstellung, sondern Einsicht in das Verhältniß der Vorstellungen, in deren Uebereinstimmung oder Widerstreit (agreement and disagreement or repugnance). Das ist das durchgängige Thema aller Erkenntniß; daraus folgt die Bestimmung ihrer Arten, ihrer Grade und ihres Umfangs.

Das Vorstellungsverhältniß hat vier Fälle: Identität und Verschiedenheit, Beziehung, Coexistenz oder nothwendige Verknüpfung und Realität. Die Unterscheidung zweier Farben exemplificirt den ersten Fall, die Gleichheit zweier Dreiecke den zweiten, die magnetische Eigenschaft des Eisens den dritten, die Realität der Gottesidee den letzten.*)

*) Ess. IV, ch. 1, §. 1—7.

Wenn das Verhältniß der Vorſtellungen unmittelbar einleuchtet (wie z. B. der Unterſchied zwiſchen Gelb und Blau), ſo iſt die Erkenntniß unmittelbar gewiß, anſchaulich oder intuitiv; wird das Verhältniß durch Zwiſchenvorſtellungen oder Mittelglieder erkannt, ſo iſt die Erkenntniß vermittelt, auf Beweiſe gegründet oder demonſtrativ, alle mittelbare Gewißheit hat ihr Princip in einer unmittelbaren, alle Beweiſe ſind zuletzt von unmittelbaren Einſichten abhängig, die demonſtrative Erkenntniß gründet ſich daher auf intuitive. Alle ſichere Erkenntniß iſt eines von beiden. Was ſich nicht entweder unmittelbar anſchauen oder beweiſen läßt, wird nicht eigentlich gewußt, ſondern geglaubt, und hat nicht den Charakter der Gewißheit, ſondern der Wahrſcheinlichkeit. Jede Erkenntniß, die nicht intuitiv oder demonſtrativ iſt, fällt in das Gebiet der Meinung oder des Glaubens (faith or opinion). Zwiſchen der ſicheren Einſicht und der bloßen Meinung liegt die Erkenntniß der Dinge außer uns, die ſich auf ſinnliche Vorſtellungen gründet: das ſogenannte ſenſitive Wiſſen. Unſer eigenes Daſein erkennen wir intuitiv, das Daſein Gottes demonſtrativ, das Daſein der Körper ſenſitiv.*)

Die Vorſtellungsgrenze kann die Erkenntniß in keinem Fall überſchreiten. Die anſchauliche Erkenntniß reicht nur ſo weit als die unmittelbare Vergleichung der Vorſtellungen, die demonſtrative nur ſo weit als die verknüpfende Kette der Mittelglieder. Es giebt Dinge, von denen wir gar keine Vorſtellungen haben und haben können, es giebt Objecte, die wir zwar vorſtellen, aber ſo mangelhaft und beſchränkt, daß ſie ſo gut als unbekannt bleiben. Unſere Vorſtellungswelt reicht

*) Ess. IV, ch. 2, §. 1—14.

lange nicht so weit als die wirkliche Welt, das Gebiet unserer Erkenntniß reicht lange nicht so weit als das unserer Vorstellungen. Daher ist das Feld unseres Nichtwissens bei weitem größer als das unseres Wissens.*)

Es wäre thöricht zu meinen, daß die Welt aufhört, wo unsere Vorstellungen oder unsere Beweise am Ende sind; es giebt Objecte, deren Dasein und Beschaffenheit wir nicht fassen können, zu denen wir uns verhalten, wie der Blinde zur Farbe oder der Blick des Maulwurfs zu dem des Adlers, wir dürfen unsere Geistesspanne nicht für den Umfang des Universums halten.**) Wovon es keine Vorstellungen giebt, davon giebt es auch keine Erkenntniß, keine Beweise. Keine unserer Vorstellungen trägt bis zur Substanz oder zum Wesen der Dinge, wir wissen nicht, was die Dinge, die wir Körper und Seele nennen, an sich sind, wir können weder die Denkunfähigkeit der Materie noch die Immaterialität der Seele beweisen. Aber die Beweisbarkeit (Erkennbarkeit) einer Sache verneinen, heißt noch nicht deren Dasein in Abrede stellen; wenn die Immaterialität der Seele für unbeweisbar erklärt wird, so gilt sie darum nicht für unmöglich, so gilt das Gegentheil davon nicht etwa für bewiesen oder beweisbar, vielmehr gilt es für ebenso unbeweisbar. Die großen Gegenstände der Moral und Religion werden daher nicht erschüttert, wenn die Untersuchung des menschlichen Verstandes die Unzulänglichkeit gewisser Beweise sowol für als wider darthut. An dieser Stelle bemerken wir eine fast wörtliche Parallele zwischen Locke und Kant.***)

Aber auch innerhalb der engen Grenzen unserer Vorstel-

---

*) Ess. IV, ch. 3, §. 1—6; §. 22.

) Ess. IV, ch. 3, §. 23. *) Ess. IV, ch. 3, §. 6.

lungswelt ſind wir auf ein noch weit geringeres Maß der Erkenntniß beſchränkt, da entweder den Vorſtellungen, die wir haben, theils die Klarheit theils die nöthige Verknüpfung durch Mittelglieder fehlt; oder Vorſtellungen, die wir haben könnten, ſich nicht in unſerem Beſitz finden, es fehlt nicht an der Fähigkeit, aber am Vorrath. Die großen Weltkörper ſind zu entfernt und jene Körpertheilchen, von deren Geſtalt, Gruppirung, Bewegung die Erſcheinungen abhängen, ſind zu klein, um deutliche Wahrnehmungsobjecte zu bilden. Wir ſind nicht im Stande, die kleinſten Körpertheile zu erkennen, deren Wirkſamkeit und primäre Beſchaffenheiten die Urſache aller ſecundären Qualitäten ausmachen; wir bleiben über dieſe Urſache, über die eigentliche Wirkſamkeit der Körper im Dunkeln. Von andern Geiſtern außer uns wiſſen wir nichts, von den Körpern wenig. Aber ſelbſt wenn wir die Einſicht hätten, die uns fehlt, wenn wir die körperlichen Urſachen z. B. unſerer Licht- und Farbenempfindung aus der Wirkſamkeit der kleinſten Theile zu erkennen vermöchten, ſo würde damit die Wirkung ſelbſt noch lange nicht erklärt ſein. Die Urſache iſt Bewegung, die Wirkung iſt Empfindung; die Urſache iſt mechaniſch, die Wirkung ſenſibel; das Mittelglied, wodurch Bewegung ſich in Wahrnehmung oder Perception umwandelt, fehlt in unſerer Vorſtellung. Hier liegt der Mangel in der beſchränkten Natur unſerer Vorſtellungen; ein anderer ſelbſtverſchuldeter Mangel liegt in der beſchränkten Bildung und Entwicklung derſelben. Da fehlen uns eine Menge Vorſtellungen, die wir haben könnten, wir haben ſie nicht erworben, wir haben uns mit Worten begnügt, mit Rechenpfennigen ſtatt baarer Münze, und wenn wir die Marken einlöſen, die Worte mit Vorſtellungen belegen wollen, finden wir den Beutel leer, es fehlt am Baaren.

Dieſer mangelhafte Bildungszuſtand trifft ganze Zeitalter, insbeſondere jene Art der ſcholaſtiſchen und gelehrten Weltbildung, welche die Philoſophie ſeit Bacon mit ſo vielem Nachdrucke bekämpft: jene unfruchtbare und öde Büchergelehrſamkeit, die ſich in dem „dichten Walde der Worte" dergeſtalt verloren und verirrt hatte, daß ſie den Pfad der Erfahrung und Entdeckung gar nicht mehr ſah. Hätte man ſtatt der wirklichen Beobachtung des Himmels und der Erforſchung der Erde nur Bücher über Aſtronomie und Geographie geleſen, nur über Hypotheſen geſtritten und ſelbſt Seereiſen nur auf gut Glück unternommen, ſo würde man nie die Wege über den Aequator und um die Erde gefunden haben, und die Vorſtellung der Antipoden wäre noch heute eine Ketzerei. Wir hören Bacon reden!*)

2. Traum und Wirklichkeit.

Aber wie groß oder gering der Umfang unſerer Erkenntniß auch ſein möge, jedenfalls haben wir es in derſelben blos mit unſeren Vorſtellungen zu thun. Unſere Erkenntnißobjecte ſind Erſcheinungen in uns, Vorſtellungen, was unſere Traumbilder auch ſind. Wie unterſcheidet ſich nun das Erkenntnißobject vom Traumbild? Jenes habe, ſo heißt es, den Charakter der Wirklichkeit, dieſes den der Einbildung! Aber wie unterſcheiden ſich Traum und Wirklichkeit? Hier ſteht Locke derſelben Frage gegenüber, welche Descartes in ſo tiefe Zweifel verſtrickt hatte.**) Woran erkennen wir, daß wir im Wachen nicht auch träumen, daß die Welt, die wir vorſtellen, und das

*) Ess. IV, ch. 3, §. 24—30. Vgl. beſonders §. 30.

**) Vgl. meine Geſchichte der neuen Philoſophie, Bd. 1, Abth. I. Zweite Aufl., S. 309 flgd.

Leben, das wir führen, nicht ebenfalls Traum ist? Das unterscheidende Kennzeichen liegt nach Locke darin, daß den Traumvorstellungen zwei Merkmale fehlen, welche die Weltvorstellungen haben: die Realität der Empfindung und die Objectivität der Vorstellung d. h. die Uebereinstimmung der Begriffe mit den Objecten, die Uebereinstimmung, deren Erkenntniß den Charakter der Wahrheit ausmacht. Es ist ein Unterschied, ob die Sensationen von außen bewirkt oder von uns geträumt werden, ob wir z. B. das gebrannt werden träumen oder wirklich erleben, ob wir heile Haut behalten oder Brandwunden haben. Hier macht die Wahrnehmung die Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit. Wir bilden Begriffe, mathematische und moralische, wodurch eine Reihe anderer Vorstellungen bedingt sind, Begriffe, die sich zu einer Reihe anderer Vorstellungen verhalten, wie die Urbilder zu den Abbildern, zwischen denen Uebereinstimmung oder Widerstreit d. h. dasjenige Verhältniß stattfindet, in dessen Einsicht Erkenntniß und Wahrheit besteht. Dieser nothwendige Zusammenhang der Vorstellungen, diese Wahrheit, die überall gilt, wo dieselben Vorstellungen gebildet werden, diese objective oder allgemeine Gültigkeit der Vorstellungen fehlt den Traumbildern. Mathematik und Moral werden nicht erträumt. Hier macht die Erkenntniß die Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit. Wer diese Grenzen nicht anerkennt, diese Unterschiede zwischen Traum und Wirklichkeit noch bezweifelt, der muß alles für Traum halten, auch den eigenen Zweifel, der damit aufhört, ein wirklicher Zweifel zu sein.*)

---

*) Ess. IV, ch. 2, §. 14; ch. 4, §. 1—9; ch. 11, §. 8.

3. Wahrheit und Grundsätze.

Der Ausdruck der Vorstellungen sind die Worte, der Ausdruck der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Vorstellungen die Sätze. Wenn die Worte die Vorstellungen und die Verbindung der Worte das Verhältniß der Vorstellungen richtig bezeichnen, so sind die Sätze wahr; wenn die Wahrheiten im ganzen Umfang der Vorstellungen gelten, so sind die Sätze allgemeingültig, wenn die allgemeinen Sätze durch sich selbst gewiß oder einleuchtend sind, so nennt man sie Grundsätze (Maximen oder Axiome). So wird aus einer gegebenen Vorstellung A unmittelbar erkannt, daß sie ist, was sie ist: der Satz der Identität A = A; aus der unmittelbaren Vergleichung zweier verschiedener Vorstellungen A und B, daß A nicht B ist, daß unmöglich etwas zugleich A und nicht A sein kann: der Satz des Widerspruchs; aus der Vergleichung der Größen: daß gleiche Größen, um gleiche Größen vermehrt oder vermindert, gleich sind, daß die ganze Größe gleich ist allen ihren Theilen, daß der Theil kleiner ist als das Ganze u. s. f.

Die Schule lehrt, daß es in jeder Wissenschaft einige solcher Grundsätze giebt, aus denen alle übrigen Sätze erkannt und abgeleitet werden. Diese Schulweisheit ist falsch und irrt sich in allen Punkten. Es ist falsch, daß es nur einige solcher Sätze giebt, es giebt deren zahllose; so viele Vorstellungen unmittelbar verglichen werden können, so viele unmittelbar einleuchtende Vergleichungssätze lassen sich aufstellen, so viele selbstverständliche Wahrheiten. Niemand hält die Sätze, daß drei weniger ist als fünf, oder der Hügel höher ist als das Thal, für Axiome und doch sind sie ebenso unmittelbar gewiß

als der Satz, daß der Theil kleiner iſt als das Ganze, oder daß A = A.

Es iſt falſch, daß dieſe Sätze die erſten und oberſten ſind, ſie ſind es ſowenig als die abſtracten Begriffe früher ſind als die zuſammengeſetzten und dieſe früher als die Elementarvorſtellungen, die Wahrnehmungen und Eindrücke; im Gegentheil, ſie ſind ſpäter. Nachdem man an ſo vielen Fällen jene ſelbſtverſtändlichen Wahrheiten ſo oft erfahren hat, bringt man ſie auf ganz allgemeine und abſtracte Formeln. Noch nie hat jemand, daß drei weniger iſt als fünf oder daß drei Finger ſeiner Hand nicht alle Finger ſind, darum eingeſehen, weil er zuvor wußte, daß der Theil kleiner iſt als das Ganze.

Es iſt darum falſch, daß dieſe Sätze Grundſätze ſind, denn ſie begründen nichts; keine Wahrheit wird durch ſie gefunden, ſie tragen nichts bei weder zur Begründung noch Vermehrung der Wiſſenſchaften, ſie ſind weder Grundſätze noch Hülfsmittel. Oder meint man, daß Newton vermöge ſolcher Sätze ſeine Entdeckungen gemacht und das Syſtem ſeiner Naturphiloſophie geſchaffen habe?

Alle dieſe Sätze ſind zur Auffindung neuer Wahrheiten unnütz und im Grunde leere Wortſpielereien (trifling propositions), denn ſie variiren das Thema A = A. Vielmehr ſind ſie wegen ihrer leeren Allgemeinheit ſchädlich und können leicht ſophiſtiſch gebraucht werden, um contradictoriſche Sätze zu beweiſen. Setzt man mit Descartes das Weſen des Körpers blos in die Ausdehnung, ſo folgt aus dem Axiom der Identität, daß es (da Körper und Raum identiſch ſind) keinen leeren Raum giebt; ſetzt man mit Locke die Grundeigenſchaften des Körpers in Ausdehnung und Solidität, ſo folgt aus dem Axiom des Widerſpruchs, daß es (da Körper und Ausdehnung

nicht identisch sind) eine Ausdehnung ohne Körper oder einen leeren Raum giebt.

Daher beschränkt sich der ganze Nutzen solcher Sätze, die zur Erfindung und Entdeckung nicht das mindeste beitragen und eher verwirrend als fördernd wirken, auf die Anordnung gefundener Wahrheiten, auf deren Darstellung und Lehrform; man muß Wahrheiten, die man lehren will, in Reih und Glied stellen, von gewissen ersten und obersten Sätzen ausgehen und die anderen dergestalt folgen lassen, daß sie durch ihre Ordnung der Verstand leicht faßt und das Gedächtniß leicht behält. Auch mögen sie im Wortstreit dazu dienen, absurde Behauptungen handgreiflich zu machen.*)

4. Die Erkenntniß der Dinge.

Unabhängig von unseren Vorstellungen ist das Dasein der Dinge selbst: der Geister, Körper, Gottes. Da nun unsere Erkenntnißobjecte unsere Vorstellungen sind, die Dinge aber unabhängig von unseren Vorstellungen nicht vorgestellt werden können, wie kann uns deren Dasein einleuchten?

Von den Geistern ist uns nur das Dasein unserer eigenen denkenden Natur erkennbar, es ist unmittelbar gewiß, ein Object intuitiver Erkenntniß, die jeden Zweifel ausschließt. In dieser Anerkennung der Selbstgewißheit nähert sich Locke dem Grundgedanken Descartes'.**)

Daß Dinge außer uns existiren, lehrt uns die sensitive Erkenntniß nicht unmittelbar, sondern durch einen Schluß, der

---

*) Ess. IV, ch. 5—8. Vgl. damit ch. 12, §. 1—3.

**) Ess. IV, ch. 9, §. 1—3.

unſere Senſationen begründet. Dieſe letzteren ſind der Erkenntniß- oder Beweisgrund für das Daſein der Körper. Wir haben ſinnliche Vorſtellungen, Sinnesempfindungen, Farben, Töne u. ſ. f. Dieſe Empfindungen ſind in uns, aber wir erzeugen ſie nicht, der Blindgeborene kann mit allem pſychiſchen Vermögen die Farbenempfindung nicht hervorbringen, weil ihm das Sehorgan fehlt, aber auch das Auge, da es im Dunkeln keine Farbenempfindung hat, iſt nicht deren erzeugender Grund. Weder unſere denkende Thätigkeit noch unſere körperlichen Organe können die Empfindungen bewirken, dieſe ſind daher Wirkungen, deren Urſache wir ſelbſt auf keine Weiſe ſein können. Was bleibt übrig als die Einſicht, daß dieſe Empfindungen Eindrücke ſind, die von Dingen außer uns herrühren, daß es mithin ſolche Dinge giebt? In dieſem Zeugniß unterſtützen ſich die Sinne gegenſeitig, das Feuer, das ich ſehe, iſt zugleich das, welches mich wärmt, wenn ich ihm nah genug bin, das mich brennt, wenn ich es berühre u. ſ. f. Dieſes Zeugniß der Sinne wird beſtätigt durch das Gedächtniß, durch den Unterſchied der Sinnesempfindung und der Gedächtnißvorſtellung, es iſt ein Unterſchied, ob ich Hitze und Kälte, Hunger und Durſt wirklich empfinde oder mir dieſe Empfindungszuſtände im Gedächtniß vergegenwärtige; das Gedächtniß giebt die Vorſtellung ohne Eindruck; was alſo den Eindruck giebt, iſt nicht die bloße Vorſtellung, ſondern etwas von dieſer Unabhängiges, die Dinge außer uns. Was dieſe Dinge ihrer Subſtanz nach ſind, wiſſen wir nicht, aber daß ſie ſind, wiſſen wir ſicher vermöge der ſenſitiven Erkenntniß.*)

*) Ess. IV, ch. 11, §. 4—7.

5. Das Dasein Gottes.

Es ist gewiß, daß wir *sind*, daß wir *etwas* sind, daß wir uns nicht selbst erzeugt haben, daß unmöglich nichts die Ursache von etwas sein kann, daß es eine Ursache der wirklichen Dinge geben muß, eine solche, die wirklich Ursache ist, nicht selbst wieder Wirkung, also eine ewige Ursache, die als Quelle aller Dinge auch Inbegriff aller Macht ist. Es ist gewiß, daß wir *denkender* Natur sind, daß die Ursache denkender Naturen keine blinde, sondern nur eine denkende oder geistige Macht sein kann, ein ewiges denkendes Wesen (eternal cogitative being), dieses Wesen ist Gott. Daß er ist, erkennen wir aus den gegebenen Beweisgründen mit voller Sicherheit, sogar, meint Locke, mit größerer Sicherheit als das Dasein der Dinge außer uns. Dieses ist ein Object sensitiver Erkenntniß, das Dasein Gottes ein Object demonstrativer, die einen höheren Grad der Gewißheit bezeichnet; der Beweis gründet sich auf die Gewißheit unseres eigenen Daseins, unserer denkenden Natur, auf die intuitive Selbsterkenntniß, diesen höchsten Grad der Gewißheit. Darum ist auch die Art der Beweisführung, da sie von einer unumstößlichen, unmittelbar gewissen Thatsache ausgeht, nicht ontologisch, und Locke will sie von dieser ausdrücklich unterschieden wissen. Der ontologische Beweis, den Locke wohl in der cartesianischen Form vor sich hatte, nimmt zu seinem Ausgangspunkt die Vorstellung des vollkommensten Wesens, die willkürlich zusammengesetzte Vorstellung einer Substanz, die ein bloßes Nominalwesen ausdrückt.*)

---

*) Ess. IV, ch. 10, §. 1—7.

Locke gründet seinen Beweis auf Anschauung und Wahrnehmung, auf deren unmittelbare Thatsachen. Unsere Wahrnehmungsobjecte machen uns nur zwei Arten wirksamer Naturen erkennbar: denkende und bewegte (materielle, nicht denkende), wir sehen in der Körperwelt nur mitgetheilte Bewegung und haben von einer ersten bewegenden Ursache oder Kraft keine andere Vorstellung als die unseres Willens, der unsere Glieder bewegt. Da die Materie sich nicht selbst erzeugen kann, so ist deren erste Ursache ein schaffendes Wesen, da die Bewegung der Körper mitgetheilter Art ist, so muß deren erste Ursache ein wollendes Wesen sein; da endlich aus nicht denkenden Naturen niemals denkende hervorgehen können, so ist die erste Ursache der letztern ein denkendes Wesen. So folgt (nicht aus unserer willkürlichen Vorstellung eines vollkommensten Wesens, sondern) aus unserer nothwendigen Weltvorstellung das Dasein einer ewigen, schaffenden, wollenden und denkenden Ursache, das Dasein Gottes als eines ewigen Geistes oder als einer ewigen Weisheit.*)

Nun läßt sich der Einwurf machen, daß die Tragweite dieser Demonstration vom Dasein Gottes nur bis zum Dasein einer ewigen Ursache oder eines ewigen Wesens reiche, aber keineswegs ausmache, ob dieses Wesen Materie oder Geist, ob es im ersten Fall denkende oder nichtdenkende Materie, ob endlich das ewige Wesen nicht zweifacher Art sei: Materie und Geist. Es handelt sich, was die Fassung der ersten Ursache betrifft, um Dualismus oder Monismus, es handelt sich im letzteren Fall um Theismus oder Materialismus, es handelt sich im letzteren Fall um Hylozoismus oder Mechanismus.

*) Ess. IV, ch. 10, §. 8—12.

Nun ſucht Locke ſeinen Theismus dadurch ſicher zu ſtellen, daß er die Gegentheile des Hylozoismus, Mechanismus, Dualismus widerlegt. Der Dualismus ſetzt den ewigen Geiſt neben den ewigen Stoff, weil er aus dem letzteren das Denken, die Entſtehung geiſtiger Naturen nicht erklären kann, er ſetzt den ewigen Stoff neben den ewigen Geiſt, weil er die Schöpfung aus Nichts unbegreiflich findet, als ob das Hervorbringen denkender Naturen oder willkürlicher Bewegung weniger unbegreiflich wäre. Entweder alſo iſt die Setzung eines ewigen Stoffs eine überflüſſige und zweckloſe Annahme oder eine ſolche Einſchränkung der ſchöpferiſchen Geiſtesthätigkeit, daß dieſe aufhört zu gelten. Der Mechanismus muß das Denken und Vorſtellen entweder gänzlich verneinen, womit er die ſicherſte aller Thatſachen umſtößt, oder aus der materiellen Bewegung erklären, aus einer gewiſſen Organiſation materieller Bewegungen oder aus einem gewiſſen Syſteme bewegter Materie, was nichts anderes heißt als daß aus einer gewiſſen Ordnung oder Gruppirung der Stofftheilchen das Denken reſultirt. Wie das geſchehen ſoll, iſt durch keine Thatſache erleuchtet und ſchlechterdings unvorſtellbar. Es iſt nicht vorzuſtellen, wie durch eine räumliche Anordnung körperlicher Theilchen jemals Perception zu Stande kommen ſoll. Endlich der Hylozoismus, die Annahme eines ewig bewegten, lebendigen, denkenden Stoffs gilt entweder für alle Atome oder nur für eins: das erſte heißt den Stoff vergöttern (Polytheismus), das zweite ein Atom durch eine völlig willkürliche und grundloſe Hypotheſe privilegiren.*)

So gilt der Theismus auf Grund der Beweiſe und auf

*) Ess. IV, ch. 10, §. 13—18.

Grund der Widerlegung aller gegentheiligen Vorstellungsweisen. Aus dieser auf unsere Selbsterkenntniß und Weltvorstellung gegründeten Gotteserkenntniß folgt die Einsicht in unsere Abhängigkeit von Gott, in unsere Verpflichtung ihm gegenüber, d. i. die Einsicht in unser religiöses Verhältniß. Diese Einsicht macht das Thema der „natürlichen Religion", womit sich die Frage erhebt nach dem Verhältniß der natürlichen Religion zur geoffenbarten.*)

II.

Erkenntniß und Glaube. Vernunft und Offenbarung.

Wir sahen schon, daß bei Locke das Verhältniß von Philosophie und Religion eine ganz andere Fassung annehmen muß als wir bei Bacon gefunden. Dieser ließ zwischen geoffenbarter und natürlicher Gotteserkenntniß eine unübersteigliche Kluft, einen unauflöslichen Gegensatz bestehen, er gründete die natürliche Theologie auf die äußere Erfahrung und ließ das göttliche Licht blos durch das brechende und trübende Medium der Dinge in die menschliche Seele fallen; Locke dagegen gründet die Gotteserkenntniß auf die innere Erfahrung, auf unsere Selbsterkenntniß, auf diese Grundlage einer unmittelbaren und höchsten Gewißheit. Von hier aus ändert sich die Lage der Religion gegenüber der Philosophie, es entsteht ein kritisches Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung, wodurch sich der Theismus in Deismus verwandelt. Dieser Punkt ist um seiner Bedeutung und Tragweite willen genau zu erleuchten. Es muß zunächst der Glaubensort innerhalb

*) Ess. IV, ch. 13, §. 3.

der menſchlichen Vernunft, alſo dieſe ſelbſt vor allem näher beſtimmt werden.

1. Wahrheit und Wahrſcheinlichkeit.

Die Wahrheit reicht nur ſo weit als die ſichere Erkenntniß, die ſich in den drei Graden der intuitiven, demonſtrativen, ſenſitiven abſtuft und innerhalb unſerer Vorſtellungswelt nur ein kleines Gebiet umfaßt. Innerhalb dieſes Gebietes iſt alles hell erleuchtet; was außerhalb deſſelben liegt, iſt darum nicht völlig dunkel, das Licht beginnt zu dämmern und das Zwielicht (twilight state) ſtuft ſich ab in einer Reihe von Graden bis zur völligen Nacht, wo die geiſtige Sehkraft nichts mehr ſieht, ſie durchläuft die Grade der Wahrſcheinlichkeit, von der höchſten bis zur geringſten.

Die Wahrſcheinlichkeit (probability) iſt der Schein der Wahrheit, die Wahrheit gleichſam aus der Ferne geſehen, je ferner das Erkenntnißobject, um ſo undeutlicher der Schein, um ſo leichter die Täuſchung. Wir erkennen aus unmittelbarer Einſicht oder aus Gründen; wenn dieſe Gründe, ohne völlig ſicher zu ſein, unſer Urtheil beſtimmen, ſo halten wir etwas für wahr nicht ohne Gründe, aber ohne vollgültige Gründe; ſie reichen aus nicht zur vollen ſachlichen Begründung, ſondern zur ſubjectiven Gültigkeit des Urtheils. Dieſes Urtheil hat den Charakter des Fürwahrhaltens (judgment) und ſeine Erkenntniß den der Wahrſcheinlichkeit. Die Annahme eines ſolchen Urtheils oder Satzes iſt nicht Einſicht, ſondern Glaube oder Meinung (faith or opinion*).

Die nicht völlige Sicherheit beſchreibt einen weiten Spiel-

*) Ess. IV, ch. 14 und 15, §. 1—3.

raum, sie kann der völligen Sicherheit sehr nah und sehr entfernt sein, diese ihre Scala sind die Grade der Wahrscheinlichkeit. Sie kann sich auf wahrnehmbare oder nicht wahrnehmbare Objecte beziehen, auf Erfahrung gründen oder auf Vermuthung, auf eigene Erfahrung oder auf fremde d. h. auf Zeugnisse unmittelbarer oder überlieferter Art. So bin ich überzeugt von der Wahrheit eines mathematischen Satzes, dessen Gründe ich einsehe, den ich selbst zu beweisen vermag, aber zu einer mathematischen Wahrheit, die mir ein Mathematiker mittheilt, verhalte ich mich glaubend, weil der Grund meines Fürwahrhaltens in diesem Fall die Glaubwürdigkeit meines Zeugen ist. Was ich selbst erfahre, weiß ich sicher; was mir ein Anderer aus seiner Erfahrung berichtet, glaube ich sicher, wenn es mit meiner Erfahrung übereinstimmt, und bezweifle es, wenn es derselben widerstreitet, der König von Siam hielt den holländischen Gesandten für einen Lügner, als ihm dieser erzählte, daß in Holland im Winter die Flüsse gefrieren.*) Von der Geschichte früherer Zeiten (wie von dem größten Theil der Begebenheiten der Mitwelt) wissen wir nur durch fremde Zeugnisse, wir glauben historische Thatsachen auf Grund der Berichte oder Zeugnisse, die wir auf Grund eigener oder fremder Prüfung für glaubwürdig halten; je urkundlicher das Zeugniß, um so größer die Geltung, je weiter es durch Ueberlieferung von der Thatsache selbst oder deren wirklicher Beurkundung absteht, um so vorsichtiger muß die Prüfung verfahren. Ohne fremden Zeugnissen zu glauben, wäre das Gebiet unseres Wissens das allerbeschränkteste, ohne eine Prüfung der Glaubwürdigkeit jener Zeugnisse wäre das historische

*) Ess. IV, ch. 15, §. 4 und 5.

Wissen leichtgläubig und werthlos. Wenn es sich aber um Objecte handelt, die wir überhaupt nicht wahrnehmen können, so bietet uns zur Beurtheilung derselben die Erfahrung keinerlei Zeugniß, sondern blos eine Richtschnur; wir erfahren z. B., daß aus der Reibung Wärme entsteht, und urtheilen demgemäß, daß die Wärme selbst in einer Bewegung unwahrnehmbarer Theilchen bestehe, oder wir bemerken in der Natur einen gewissen Stufengang der Dinge und urtheilen demgemäß, daß sich dieser Stufengang auch jenseits der menschlichen Organisation fortsetze, d. h. wir urtheilen nach Analogie, die Locke deshalb im Gebiet der nicht wahrnehmbaren Objecte „die große Richtschnur der Wahrscheinlichkeit (the great rule of probability)" nennt.*)

Aber es giebt einen Fall, in welchem Thatsachen und Zeugnisse von Thatsachen die höchste Glaubwürdigkeit mit Recht beanspruchen, obwohl sie mit unserer vorhandenen Erfahrung, deren Zeugnissen und Richtschnur keineswegs übereinstimmen. Diese Thatsachen sind die göttlichen Wunder und Offenbarungen, diese Zeugnisse die Offenbarungsurkunden, der Glaube daran ist der positiv-religiöse, der die Geltung nicht blos der Wahrscheinlichkeit, sondern der höchsten Gewißheit für sich in Anspruch nimmt. Gilt das Dasein Gottes auf Grund der demonstrativen Erkenntniß, so kann auch die Möglichkeit göttlicher Wunder und Offenbarungen nicht bezweifelt werden, so muß die wirkliche Offenbarung als absolut wahr und der Glaube daran als völlig sicher und gegründet (a sure principle of assent and assurance) gelten. Diese Glaubenssicherheit steht unter der einen Voraussetzung: wenn

*) Ess. IV, ch. 16, §. 1—12.

etwas göttliche Offenbarung ist! Ob aber die Offenbarung wirklich von Gott kommt, ist die Frage, die den Glauben präjudicirt und darum nicht vom Glauben zu beantworten ist, sondern von der Vernunft.*)

2. Vernunft.

Wäre unsere Erkenntniß nur intuitiv, so wäre sie eingeschränkt auf das Gebiet der selbstverständlichen Wahrheiten; die Erweiterung derselben ist bedingt durch Begründung oder Demonstration; wäre diese beschränkt auf solche Gründe, die mit völliger Sicherheit einleuchten, sodaß fremde Erfahrung und fremde Zeugnisse ganz ausgeschlossen blieben, so würde unser Erkenntnißgebiet nicht weit reichen, die große Erweiterung desselben ist bedingt durch eine auf Wahrscheinlichkeit gegründete Demonstration. Unser sicheres Wissen bedarf der Ergänzung durch das weniger sichere, durch das Fürwahrhalten und Glauben; die kleine Provinz der Wahrheit adnectirt sich das weite und ausgedehnte Gebiet der Wahrscheinlichkeit; das Erkenntnißvermögen aber, welches dieses gesammte Reich der menschlichen Erkenntniß im weitesten Sinn umfaßt und beherrscht, ist die Vernunft (reason = knowledge and opinion**).

Das eigentliche Vernunftgeschäft nach Locke ist daher das Erkennen durch Gründe, insbesondere die Erweiterung der Erkenntniß durch Wahrscheinlichkeitsgründe. Wenn nun sämmtliche Erkenntnißgründe auf flacher Hand lägen und gleiche Stärke und Sicherheit hätten, so wäre die ganze Aufgabe der Vernunft, die Gründe in Reih und Glied zu stellen und schluß-

*) Ess. IV, ch. 16, §. 13 und 14. **) Ess. IV, ch. 17, §. 2.

gerecht zu ordnen; dann wäre der Sillogismus „das große Instrument der Vernunft", wie die Schule lehrt. Freilich würde auch dann die Art, wie die Schule es nach dem Vorbilde des Aristoteles lehrt, keineswegs die richtige sein, denn sie setzt an die Stelle des natürlichen Schließens das künstliche, sie macht die Richtigkeit und Fertigkeit im Schließen abhängig von gewissen Regeln und Figuren, von denen das natürliche Denken gar nicht abhängt, die selbst nicht richtig sind, die dem natürlichen Schluß die Glieder ausrenken und verschieben, die natürliche Schlußkette durch einen unnützen Schwall von Sätzen auseinanderziehen und verwirren, die sillogistischen Irrthümer und Täuschungen so wenig aufdecken, daß sie vielmehr diesen selbst ausgesetzt sind und dienen, und im günstigsten Fall sich zu dem natürlichen Denken verhalten wie das Augenglas zum Auge. Die Natur hat den menschlichen Verstand so eingerichtet, daß er zunächst nur Einzelvorstellungen hat, die er verknüpft, durch die er seine Einsichten begründet. Im Widerspruch damit lehrt die Schule, daß aus Particularsätzen nichts folgt, daß in jedem richtigen Schluß wenigstens einer der beiden Vordersätze die Form der Allgemeinheit haben müsse. Der natürliche Verstand sucht zur Verknüpfung zweier Vorstellungen die dritte, wodurch die Verbindung vermittelt wird, den Mittelbegriff, dessen einzig richtige und natürliche Stelle darum in der Mitte jener beiden Vorstellungen ist; dagegen lehrt die Sillogistik der Schule solche Schlußfiguren, in denen der Mittelbegriff nicht die Mitte bildet, und um die Verwirrung zu vollenden, macht sie aus jedem Schlußgliede einen Satz und betäubt durch den Schwall ihrer Worte. So ist die künstliche Sillogistik der Schule nicht das Abbild des natürlichen Den-

kens und Schließens, sondern deſſen Caricatur. Sie iſt Scholaſtik, die ſich in leeren Wortgefechten genugthut.*)

Selbſt wenn ſie fehlerfrei wäre, würde es ſich mit der Sillogiſtik verhalten, wie mit den Grundſätzen, ſie würde zur Begründung und Vermehrung des Wiſſens nicht das Mindeſte beitragen, ſondern blos zur Anordnung und Darſtellung der bereits erkannten Gründe nützlich ſein. Aus der Sillogiſtik fällt kein Lichtſtrahl in die verborgenen Winkel der Natur.**)

Darum iſt der Sillogismus *nicht* „das große Inſtrument der Vernunft". Die Gründe, durch welche die Erkenntniß geſchieht, ſind weder vorräthig noch von gleichem Gewicht; ſie ſind aufzufinden und zu entdecken, abzuwägen und zu prüfen. Darin beſteht die eigentliche und ſchwierige Aufgabe der Vernunft: ſie begründet, indem ſie die Gründe aufſucht und entdeckt, ihre Sicherheit prüft, die ſichern von den nicht ſichern, die wahren von den wahrſcheinlichen unterſcheidet und den Grad der Wahrſcheinlichkeit ſorgfältig beſtimmt. Ihr Geſchäft iſt das der *Entdeckung* und *Kritik*. Es iſt ihr um die Begründung der Sache zu thun, nicht um das perſönliche Rechthaben, ihre Gründe gehen auf Ueberzeugung und Urtheil („ad judicium"), nicht auf das Verdutzen der Leute. Es giebt drei Arten ſolcher Verdutzungsgründe, die in den Zänkereien ihre große Rolle ſpielen, wo man geſiegt zu haben glaubt, wenn man den Gegner zum Schweigen bringt, ohne in der Sache ſelbſt das Mindeſte zu beweiſen. Man pocht auf eine Autorität, welcher der Gegner kaum wagen wird zu widerſprechen: „Ariſtoteles hat es geſagt!" (der Grund „ad vere-

*) Ess. IV, ch. 17, §. 4 und 8.
**) Ess. IV, ch. 17, §. 5 und 6.

cundiam"), oder man beruft sich auf das Unvermögen des Gegners, bessere Gründe vorzubringen (der Grund „ad ignorantiam"), oder endlich man treibt ihn aus seiner eigenen Meinung zu Folgerungen, die er nicht zugeben kann oder will (der Grund „ad hominem"). Als ob durch den Respect, die Unwissenheit oder den Irrthum des Andern etwas von meiner Behauptung bewiesen werden könnte!*)

3. Glaube und Offenbarung.

Wenn aber die Vernunft die Gründe zu finden und zu prüfen hat, so hat sie deren Werth und Glaubwürdigkeit zu beurtheilen und entscheidet damit über die Grundlagen alles Glaubens, auch des religiösen. Sie verhält sich zum Glauben kritisch. Der Glaube liegt nicht außerhalb der Vernunft, sondern innerhalb derselben, sie umfaßt Erkennen und Glauben. Darum erklärt Locke: glaubwürdig ist, was mit der Vernunft übereinstimmt (according to reason), unglaubwürdig, was ihr widerstreitet (contrary to reason); was die Vernunft übersteigt (above reason) ist nicht vernunftwidrig, dahin gehört die göttliche Offenbarung, sie ist absolut glaubwürdig, wenn sie ist, d. h. wenn ihr geschichtliches Zeugniß glaubwürdig ist. Hier sind wir an der kritischen Stelle, die unmittelbar die positive Religion selbst angeht. Wir erkennen hier den Gegensatz zwischen Locke und Bacon, die in den Grundlagen der Erkenntniß einverstanden sind, die Uebereinstimmung zwischen Locke und Leibniz, die in den Grundlagen der Erkenntniß sich widerstreiten.**)

---

*) Ess. IV, ch. 17, §. 19—22.

**) Ess. IV, ch. 17, §. 23. 24; ch. 18.

Der geſchichtliche Offenbarungsglaube kann die menſchliche Vernunft nicht umgehen und muß daher die Probe ihrer Kritik aushalten. Entweder wird die Offenbarung urſprünglich d. h. unmittelbar von Gott ſelbſt oder durch Ueberlieferung empfangen: im erſten Fall, wenn ſie völlig neue Vorſtellungen eröffnet, Dinge, die nie ein menſchliches Auge geſehen, ein menſchliches Ohr gehört, noch je eines Menſchen Herz gefaßt hat, iſt ſie unmittheilbar und geſchichtlich nicht zu propagiren. Die überlieferte Offenbarung geſchieht durch die Zeichen der Sprache, die keine andern Vorſtellungen ausdrücken können als ſolche, deren Elemente aus der Senſation und Reflexion kommen, ſie kann daher keine völlig neuen Vorſtellungen geben und iſt gebunden an die Quellen unſerer Erkenntniß, an die Bedingungen unſerer Vernunft, an dieſes natürliche Licht, welches Locke als „natürliche Offenbarung“ bezeichnet.*)

Der Gegenſatz von Vernunft und Offenbarung iſt darum ebenſo ungültig als der von Vernunft und Glaube. Jeder Offenbarungsglaube, der auf ſeine Vernunftwidrigkeit pocht, beruht auf Irrthum und Täuſchung, es ſei Selbſtbetrug oder berechnete Abſicht, um Andere zu täuſchen. Nur aus blindem Glaubenseifer kann der Einfall kommen: „credo quia absurdum“; nur aus der berechneten Abſicht, den blinden Glauben zu pflegen, damit die Menge in blindem Gehorſam beharre, kann geſagt werden: „ihr dürft die Glaubensſätze nicht unterſuchen, ſondern müßt ſie ungekaut ſchlucken, wie die Pillen.“ Jenes tertullianiſche Wort hatte Bacon gebraucht, um das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung bequem auseinanderzuſetzen; den Offenbarungsglauben in der Form der

*) Ess. IV, ch. 18, §. 3—6; ch. 19, §. 4.

Pillen hatte Hobbes verordnet, um die Religion zu einem Bestandtheil der blinden Unterthanenpflicht zu machen. Das „credo quia absurdum" nimmt Locke wie eine Art Religionsrappel (sally of zeal) und das Pillenrecept als eine Politik, die sich vor dem Denken fürchtet. Man fühlt schon die freiere Luft, die in Religion und Politik Locke's philosophische Lehre durchweht.*)

Daß nun in Wirklichkeit die religiösen Vorstellungen ohne alle Vernunftprüfung, daß in Glaubenssachen Irrthum und Täuschung bestehen und sich fortpflanzen, hat in der Natur der menschlichen Verhältnisse Gründe genug; die meisten Menschen empfangen ihre Ansichten blos durch Tradition, sie sind abhängig von ihrer Familie, ihren Freunden, ihrer Partei, und was sie ihren Glauben nennen, ist eine Fahne, unter der sie dienen, wie gemeine Soldaten.**) Um selbst zu prüfen, dazu haben die einen bei der Unwissenheit, in der sie leben, nicht die Fähigkeit, die andern bei den Geschäften und Vergnügungen, in denen ihr Dasein aufgeht, nicht den guten Willen, das sind die Weltleute, die Gott einen guten Mann sein lassen und während sie äußerlich sich fein und sorgfältig nach der neuesten Mode kleiden, tragen sie ihren Glauben nach der alten, in der fadenscheinigen und geflickten Livrée, die der Landschneider gemacht hat.***) Finden doch selbst die Schulgelehrten die veralteten Irrthümer der Wissenschaften, die sie jahraus jahrein lehren, so bequem und einträglich, daß sie dem Geiste der Prüfung abgeneigt sind.†) Es giebt auch solche, welche die Vernunftbedürfnisse wohl empfinden, aber

*) Ess. IV, ch. 18, §. 11 und ch. 20, §. 4.
) Ess. IV, ch. 20, §. 17 und 18. *) Ess. IV, ch. 20, §. 6.
†) Ess. IV, ch. 20, §. 11.

um anderer Vortheile willen gewaltsam unterdrücken und nun um so heftiger gegen alle erbost sind, die sich den gleichen Zwang nicht anthun wollen, weil sie die Wahrheit mehr lieben, als die gewöhnlichen Vortheile. Die Gewaltthat gegen sich selbst stimmt sie gewaltsam gegen andere.*)

In allen diesen Fällen sind die Interessen, welche die Glaubensprüfung verhindern oder bekämpfen, nicht religiös. Nun kann der Fall eintreten, daß aus einem religiösen Interesse, aus einer ernsthaft religiösen Empfindung die Offenbarung gelten soll ohne alle Vernunftprüfung, indem man meint, die kleine Leuchte der menschlichen Vernunft müsse von selbst auslöschen, wenn die Sonne der göttlichen Offenbarung aufgeht, man müsse die Augen schließen, um durch das Fernrohr nach den Sternen zu sehen: das ist der Zustand einer religiösen Ueberspanntheit oder Verirrung, die Locke mit dem Wort „enthusiasm" bezeichnet in jenem übeln Sinn der Schwärmerei, in welchem später sein Schüler der Graf Shaftesbury den Brief über den Enthusiasmus schrieb und als das beste Heilmittel dagegen den Humor empfahl, der ihn verspottet. Wenn sich diese religiösen Schwärmer für die Begnadigten und von Gott unmittelbar Erleuchteten halten, so haben sie eine falsche Vorstellung von Gott, der nicht mit Günstlingen verkehrt; wenn sie sich auf die Stärke ihres Glaubens, auf ihr inneres Licht berufen, so ist das ein Irrlicht, denn es giebt in uns nur ein wahres Licht: das natürliche der Vernunft.**)

---

*) Ess. IV, ch. 19, §. 2. **) Ess. IV, ch. 19, §. 3—13.

Achtes Kapitel.

Gesammtresultat der locke'schen Lehre und deren Anwendung auf Wissenschaft, Religion, Staat, Erziehung.

I.

Das wissenschaftliche Gesammtresultat.

1. Eintheilung der Wissenschaften.

Das Gebiet der menschlichen Erkenntniß ist ausgemessen und das Endergebniß faßt sich leicht und einfach zusammen.

In Betreff ihrer Art theilt sich die Erkenntniß in intuitive und demonstrative, welche letztere durch sichere und wahrscheinliche Gründe geschieht und alle Grade der mittelbaren Gewißheit durchläuft.

In Betreff ihrer Objecte hat sie zwei Hauptgebiete: die Vorstellungen und deren Zeichen; das Gebiet der Vorstellungen bezieht sich theils auf die Natur der Dinge, theils auf die menschlichen Lebenszwecke. Daher unterscheidet Locke drei Hauptwissenschaften: die der Dinge, die er im weitesten Sinn des Worts „Physik" nennt, die praktische Philosophie oder Ethik, die Wissenschaft von den Zeichen (Semiotik), wozu die Logik gehört.*)

---

*) Ess. IV, ch. 21.

Vergleichen wir beide Eintheilungen, so fällt unter die intuitive Erkenntniß die pſychologiſche Selbſterkenntniß, unter die demonſtrative, die durch ſichere Gründe ſtattfindet oder auf Vorſtellungen beruht, die wir ſelbſt gemacht haben, die Mathematik und Moral, während ſich auf unſere unmittelbare Selbſterkenntniß die natürliche Theologie und Religion gründen; unter die demonſtrative Erkenntniß durch Wahrſcheinlichkeitsgründe gehört die ſenſitive Erkenntniß, das geſammte Gebiet der äußern Erfahrung, die Naturwiſſenſchaft oder Phyſik im engern Sinn.

2. Wiſſenſchaftliche Aufgaben. Locke und Bacon.

Die Naturwiſſenſchaft iſt an die äußern Sinne gewieſen, an die auf Wahrnehmung, Beobachtung, Experiment gegründete, durch keine vorgefaßten Hypotheſen und Grundſätze beirrte Erfahrung. Hier finden wir Locke ſtets im Einverſtändniß mit Bacon; wenn er den inductiven Gang der Erfahrung nicht näher zergliedert, ſo hat er es für unnöthig gehalten, weil er dieſe Arbeit durch Bacon geleiſtet ſah. Ganz wie dieſer urtheilt Locke, daß die richtig geleitete (rightly directed) Erfahrung auf phyſikaliſchem Gebiet nicht zu gelehrter Allwiſſenheit, ſondern zu nützlichen Kenntniſſen und Erfindungen führe, daß Erfindungen wie die Buchdruckerkunſt und der Kompaß (er braucht die conſtanten baconiſchen Beiſpiele und fügt die Entdeckung der Chinarinde hinzu, die Bacon noch nicht kannte) der Menſchheit größere Dienſte geleiſtet haben, als die Werke der chriſtlichen Liebe, die Errichtung der Armenhäuſer und Hospitäler.*)

*) Ess. IV, ch. 12, §. 12.

Er unterscheidet sich von Bacon, indem er Mathematik, Moral und natürliche Theologie als demonstrative Erkenntnisse gelten läßt und aus der Natur des menschlichen Verstandes als solche begründet. Was die Mathematik und deren Anwendung auf die Physik, die mathematische Naturphilosophie, betrifft, so blickt Locke voller Bewunderung auf Newton. In der Sittenlehre und Theologie (natürlichen Religion) eröffnet er die Aufgaben, welche die englische Moralphilosophie und den englischen Deismus bewegen.

3. Die psychologische Frage.

Condillac, Berkeley, Hume.

Ueber die Natur der menschlichen Seele finden wir Locke's Ansichten in Schwankungen, die sein Standpunkt mit sich brachte. Die Thatsachen unseres eigenen Denkens und Wollens, unsere Vorstellungen und Begehrungen sind unmittelbare Objecte der innern Wahrnehmung, das Dasein derselben ist intuitiv erkennbar. Nichts ist gewisser, als daß wir denkender Natur sind. Dieser Satz kommt dem cartesianischen so nah und grenzt, wie es scheint, so dicht an den Satz: „wir sind denkende Wesen, denkende Substanzen", daß Locke selbst an manchen Stellen von der Immaterialität der Seele und der Unmöglichkeit des Gegentheils mit der größten Sicherheit redet.*) Aber sein Standpunkt fordert die Unerkennbarkeit der Substanz. Was die Seele an sich ist, bleibt unbekannt. Jetzt erscheint ihre Immaterialität nicht mehr gewiß, sondern nur noch wahrscheinlich.**) Aber die Substanz ist völlig un-

*) Ess. II, ch. 23, §. 16. **) Ess. II, ch. 27, §. 25.

bekannt und unerkennbar. Was die Dinge an ſich ſind, fällt darum unter keinen Grad der Wahrſcheinlichkeit. Und ſelbſt die Wahrſcheinlichkeit eingeräumt, ſo iſt immer das Gegentheil noch möglich. Wir wiſſen nicht, was die Dinge, die wir wegen ihrer Wirkungsart Geiſter oder Körper nennen, an ſich ſind; es iſt daher möglich, daß durch göttliche Allmacht (was iſt bei Gott nicht möglich?) der Materie das Denken beigelegt und die Seele materieller Subſtanz iſt. Sie iſt vielleicht materiell.*) So wird die Immaterialität der Seele von Locke jetzt für gewiß erklärt, jetzt für unerkennbar, jetzt für zweifelhaft. Nicht aus Laune, ſein Standpunkt ſelbſt blickt nach allen drei Seiten. Die innere Wahrnehmung ſagt: „du biſt denkend, nichts iſt gewiſſer!“ Die Kritik der Verſtandesbegriffe ſagt: „die Subſtanz iſt ein Begriff ohne Vorſtellung, das Weſen der Dinge iſt unerkennbar, alſo auch das deinige!“ Der Senſualismus ſagt: „deine Seele iſt von Natur leer, wie ein unbeſchriebenes Blatt, ihre Vorſtellungen ſind Eindrücke, Eindrücke von außen!“ Was iſt noch für ein Unterſchied zwiſchen einem eindrucksfähigen, von außen impreſſionabeln Dinge und einem materiellen? Womit Locke die leere Seele auch vergleichen mag, ob es eine Tafel, Papier, Wachs oder was ſonſt iſt, die Vergleichung muß materialiſtiſch ausfallen. Darüber entſtand ſein Streit mit dem Biſchof Stillingfleet, der Locke's Seelenlehre als eine grobe Ketzerei angriff, und es begreift ſich, wie Locke um dieſes Punktes willen für einen Materialiſten gelten konnte ſowohl bei einem Gegner wie Stillingfleet, als bei einem Anhänger wie Voltaire.**) Auch

*) Ess. IV, ch. 3, §. 6.

**) Voltaire, Lettres philos. Lettre sur M. Locke.

Samuel Clarke bekämpft dieſen Materialismus in Locke, deſſen Philoſophie er ſonſt aufs höchſte anerkennt.

Locke's Theologie gründet ſich auf die Pſychologie, unſere demonſtrative Gotteserkenntniß beruht auf unſerer intuitiven Selbſterkenntniß. Wenn nun die Grundbeſtimmungen über die Natur der Seele zwiſchen Spiritualismus, Skepticismus und Materialismus ſchwanken, ſo iſt zu fürchten, daß der deiſtiſche Oberbau einſtürzt. Er gründet ſich auf den Satz: „ich denke, ich bin denkend thätig.“ Der Satz kann zwei Arten der Gewißheit beanſpruchen, die metaphyſiſche und empiriſche, er kann als Ausſpruch der rationalen Pſychologie oder blos der innern Wahrnehmung gelten wollen; im erſten Fall bedeutet er: „ich bin eine denkende Subſtanz, die Seele iſt an ſich geiſtiger Natur“, im zweiten: „ich beſitze die Eigenſchaft oder das Vermögen zu denken“, wobei über die Subſtanz, die der Eigenſchaft des Denkens zu Grunde liegt, gar nichts ausgeſagt wird. Bei Locke gilt der Satz nur in der zweiten Bedeutung, die er für ausreichend anſehen kann, um ſeinen Deismus zu tragen.

Der Satz von unſerer denkenden Natur gelte alſo nicht als ein Ausſpruch der Metaphyſik oder rationalen Pſychologie, die ſo ungültig iſt als der Begriff der Subſtanz, er gelte nur auf Grund der innern Wahrnehmung. Was gilt dieſe ſelbſt? Wenn die Seele leer iſt wie ein unbeſchriebenes Blatt, ſo empfängt ſie die Vorſtellungen ſämmtlich als äußere Eindrücke, d. h. durch äußere Wahrnehmung oder Senſation, die Reflexion hat das Nachſehen; was in uns geſchieht und von der Reflexion vorgeſtellt wird, iſt durch die Senſation verurſacht, daher dieſe das einzige Grundvermögen, die alleinige Quelle unſerer Vorſtellungen. Es iſt nicht einzuſehen, was die Reflexion als ein beſonderes davon unabhängiges Vermögen noch ſoll. Der

Sensualismus ist darum genöthigt, in der baconisch-locke'schen Richtung weiter zu gehen und zu erklären, alle Erkenntniß sei Erfahrung d. h. Wahrnehmung, diese sei nichts als Sensation d. h. Wahrnehmung durch die Sinnesorgane. Dies der Satz des französischen Sensualismus, der in Condillac hervortritt und sich in seinem weitern Verlauf dem Materialismus zuwendet.

Sind unsere Vorstellungen nur Sensationen, äußere Eindrücke, welche die Körper außer uns verursachen, so sind sie blos Veränderungen unserer körperlichen Organe d. h. Bewegungen, von denen nach Locke's eigener Erklärung nie einzusehen ist, wie sie jemals Perceptionen sein oder werden können. Sind aber die Körper nicht die Ursachen unserer Vorstellungen, so sind diese auch nicht die Wirkungen der Körper, also auch nicht deren Abbilder, auch nicht in Rücksicht der primären Qualitäten, so sind alle (nicht willkürlich gemachte) Vorstellungen Originale d. h. die wirklichen und alleinigen Erkenntnißobjecte, die Dinge selbst. Der locke'sche Sensualismus widerstrebt dem Materialismus, er muß in diesem antimaterialistischen Charakter aufgefaßt und folgerichtig entwickelt werden: dies geschieht durch den englischen Idealismus, den Berkeley entscheidet.

Wir finden in Locke's Lehre drei Tendenzen angelegt und regsam, die auch gelegentlich, wie z. B. in den Urtheilen über die Natur der menschlichen Seele, alle drei zu Wort kommen, die sämmtlich durch den Sensualismus bedingt sind, und deren jede in der Fortbildung des letzteren sich Luft gemacht und ihre eigenen Stimmführer gefunden hat: die materialistische Tendenz in Condillac und seinen Nachfolgern, die idealistische in Berkeley, die skeptische in Hume.

4. Die metaphyſiſche Frage.

Kant und Herbart.

Vergleichen wir das negative Ergebniß der locke'ſchen Lehre, den Satz von der Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Weſens der Dinge (Metaphyſik) mit den ſpäteren Philoſophen, ſo ſpringt die Uebereinſtimmung zwiſchen Locke's Verſtandeskritik und Kant's Vernunftkritik in die Augen. Locke und Berkeley ſind die Vorſtufen zu Hume; Locke, Berkeley und Hume die Vorſtufen zu Kant.

Die Frage des Senſualismus ging auf den Urſprung der Vorſtellungen und führte darum nothwendig zu einer Unterſuchung über deren Geltung und Erkenntnißwerth, zu einer Kritik der Begriffe, die das gewöhnliche und erfahrungsmäßige Denken fortwährend braucht, wie Ding und Eigenſchaft, Subſtanz, Kraft, Urſache, Ich u. ſ. f. Gerade die Kritik dieſer Begriffe iſt von Herbart zur Grundfrage aller Philoſophie und darum zur Aufgabe der Metaphyſik gemacht worden; es iſt daher nahegelegt und lehrreich, Locke und Herbart zu vergleichen und den Verſuch über den menſchlichen Verſtand aus dem Geſichtspunkte der herbart'ſchen Metaphyſik zu würdigen; dies iſt durch Hartenſtein, einen der erſten unter den Vertretern dieſer Metaphyſik, in einer Abhandlung, die Locke und Leibniz zuſammenſtellt, ſo geſchehen, daß er die locke'ſche Lehre treffend in ihren Hauptzügen dargeſtellt, aber nicht richtig gewürdigt hat. Er mißt ſie mit herbart'ſchem Maß und findet, daß ihr Schwerpunkt in der Kritik jener Begriffe, darum ihr Hauptverdienſt auf dem Gebiet der Metaphyſik zu ſuchen ſei; die kritiſche Frage nach der Geltung und dem Erkenntnißwerth der Begriffe ſei ganz unabhängig von der Frage nach ihrem

Urſprunge, jene ſei metaphyſiſch, dieſe pſychologiſch, und Locke's Bedeutung liege in der metaphyſiſchen Richtung. Daher ſieht Hartenſtein in Locke lieber einen Vorläufer Herbart's als den Fortbildner Bacon's und will von einem „beſonderen Einfluß" des letztern auf Locke überhaupt nichts wiſſen. Er vermißt bei dieſem „Erörterungen, die auf einen ſolchen Einfluß ſchließen laſſen". Mit Unrecht. Wir ſind den Spuren dieſes mächtigen Einfluſſes überall begegnet, die Stellen finden ſich haufenweiſe, wenn auch nicht ausdrücklich der Name Bacon dabeiſteht. Hartenſtein bemerkt, „es ſei für das Verhältniß beider geradezu entſcheidend", daß die Induction bei Bacon zur Wahrheit, bei Locke dagegen nur zur Wahrſcheinlichkeit führe; das iſt ein tonloſer Unterſchied, denn Bacon kennt ſtreng genommen keine andere Wahrheit als die annähernde der Wahrſcheinlichkeit. Wenn endlich, was die Hauptſache iſt, Hartenſtein bei Locke die metaphyſiſche Frage von der pſychologiſchen getrennt ſehen will, als ob hier unabhängig von der Herkunft der Begriffe etwas über deren Geltung und Werth ausgemacht werde, ſo hat er den Standpunkt Locke's damit völlig verſchoben. Denn alles hängt bei Locke an der Frage nach dem Urſprung der Vorſtellungen, darin liegt bei ihm wie bei Kant der kritiſche Charakter der Unterſuchung, und was er weiter über den Erkenntnißwerth der Begriffe ausmacht, iſt völlig bedingt durch die ſenſualiſtiſche Theorie ihres Urſprungs. Die ganze Lehre von dem Begriff der Subſtanz und ſeiner blos nominellen Geltung ſteht unter der Einſicht, daß dieſer Begriff kein Datum enthält, das aus der Wahrnehmung entſpringt, und iſt daher eine einfache und directe Folge der Lehre vom Urſprung der Vorſtellungen. Weil Hartenſtein die Analogie zwiſchen Locke und Herbart größer

ſehen wollte als ſie iſt, darum hat er die wirkliche Verwandtſchaft zwiſchen Locke und Bacon nicht mehr geſehen; er rückt den engliſchen Philoſophen ſo nahe an den deutſchen Metaphyſiker, daß er darüber die Herkunft des erſten aus dem Geſichte verliert.*)

II.

Religionslehre.

1. Gegenſatz zwiſchen Locke und Hobbes. Die Aufklärung.

Wo ſich Locke von Bacon unterſcheidet in der Begründung der demonſtrativen Erkenntniß, auf dem Gebiete der Mathematik und Moral, in der Anwendung der deductiven Methode auf die moraliſchen Wiſſenſchaften im weiteſten Sinn, da läßt er ſich mit Hobbes vergleichen. Aber in der Art und Weiſe, wie Locke aus der Natur der menſchlichen Erkenntniß den Glauben, die natürliche Religion, das Verhältniß zwiſchen Vernunft und Offenbarung begründet, haben wir ſchon ſeinen Unterſchied erkannt ſowol von Bacon als Hobbes. Bei ihm giebt es keinen blinden Offenbarungsglauben wie bei Bacon, keinen Glauben als blinden Gehorſam, als Beſtandtheil der Unterthanenpflicht wie bei Hobbes. Der Glaube paſſirt die Vernunftkritik: das bedeutet eine wichtige Kriſis in der Fortbildung der Erfahrungsphiloſophie, den Durchbruch derſelben zur Aufklärung. Sind aber die religiöſen Ueberzeugungen unabhängig von der Unterthanenpflicht, ſo wird auch die letz-

*) Locke's Lehre von der menſchlichen Erkenntniß in Vergleichung mit Leibniz' Kritik derſelben, dargeſtellt von G. Hartenſtein. Abhdlg. der philol.-hiſt. Claſſe der königl. ſächſ. Geſellſchaft der Wiſſenſchaften, Bd. IV, Nr. II, S. 113—198. Vgl. beſ. S. 145 und 189.

tere nicht mehr im unbedingten Gehorsam, in der völligen Unterwerfung, in der gänzlichen Rechtsentäußerung bestehen können, wie der „Leviathan" sie forderte. Mit der Religionslehre ändert sich die Staatslehre. Hier gewinnen wir die Aussicht in den Gegensatz zwischen Locke und Hobbes, die Lehren beider Philosophen verhalten sich zueinander, wie die englische Revolution zum Absolutismus der Stuarts und das freie Christenthum zur englischen Hochkirche.

2. Vernunftmäßigkeit des Christenthums.

Locke vergleicht die natürliche Religion mit den Urkunden der christlichen und findet den Kern der letzteren nicht in äußeren Begebenheiten, sondern in der Lehre, er findet den Kern der Lehre in dem Erlösungsglauben, in dem Glauben an die göttliche Sendung Jesu zum Zweck der Erlösung, in der läuternden und rechtfertigenden Macht dieses Glaubens; wenn wir im Guten thun, was wir können, so wird uns der fortwirkende Geist Christi beistehen zu thun, was wir sollen. In dieser Einfachheit ist der christliche Glaube der menschlichen Vernunft einleuchtend und conform, das ist das Grundthema der locke'schen Schrift „von der Vernunftmäßigkeit des Christenthums".

Die Summe des christlichen Glaubens liegt in dem Satz: „Jesus ist Christus". So wollte auch Hobbes den Glaubensinhalt gefaßt wissen. Aber bei ihm galt Christus als König des künftigen messianischen Reichs, als ein Herrscher, dessen gegenwärtige Stellvertreter die weltlichen Könige sind; bei Locke dagegen ist Christus der erlösende sittliche Gesetzgeber, der keinen weltlichen Stellvertreter hat, sondern durch den heiligen Geist in denen fortwirkt, die an ihn glauben.

3. Grundsatz der Toleranz. Trennung von Kirche und Staat.

So gründet sich bei Locke der christliche Offenbarungsglaube auf die Einsicht, daß sein Inhalt dem göttlichen Willen entspricht, wie wir den letzteren aus Vernunftgründen vorstellen. Damit ist der Glaube auf eine Grundlage gestellt, die jeden Zwang ausschließt und unmöglich macht. Einsichten und Gründe lassen sich nicht erzwingen, der religiöse Glaube ist unerzwingbar, darum frei. Was man vernünftigerweise nicht kann, darf rechtlicherweise auch nicht gefordert werden, daher giebt es keine Macht, der in Rücksicht auf den Glauben ein Zwangsrecht zusteht, eine solche Macht hat weder der Staat noch die Kirche. Weil die Intoleranz in Wahrheit eine Unmöglichkeit ist, so gilt die Toleranz als eine selbstverständliche Pflicht, als ein Axiom, dessen Verletzung aller Vernunft und allem Recht aufs äußerste widerstreitet: das ist das Grundthema der locke'schen „Toleranzbriefe".

Die Staatsgesetze reichen nur so weit als die Staatsgewalt, welche die Anerkennung und Erfüllung der Gesetze zu erzwingen im Stande sein muß; darum dürfen die Glaubensgebote niemals Staatsgesetze und der Glaube keine Staatseinrichtung sein. So folgt aus dem Grundsatz der Toleranz die Nothwendigkeit einer Trennung von Staat und Kirche, wobei unter Kirche nichts anders verstanden wird als Religionsgenossenschaft; denn ist die Kirche selbst Staat, so bedeutet die Unabhängigkeit des kirchlichen Staats vom bürgerlichen soviel als die Existenz eines Gegenstaates, der die Sicherheit des politischen Gemeinwesens bedroht. Die Trennung von Staat und Kirche, wie sie Locke fordert, bedeutet die Freiheit der religiösen Bekenntnisse, deren gegenseitige Duldung und An-

erkennung; der Staat ſchützt jedes Bekenntniß, das dem bürgerlichen Eide zur Grundlage dienen kann, und erlaubt keines, das die bürgerliche Sicherheit gefährdet, indem es z. B. die Rechtspflichten gegen Andersgläubige aufhebt. Auch die Religionsgenoſſenſchaft darf keinen Religionszwang ausüben, ſie hat kein Recht zu richten und zu verfolgen, die duldſame Glaubensgeſinnung iſt „evangeliſch", die herrſch- und verfolgungsſüchtige „papiſtiſch". Der Grundſatz der Toleranz gilt unbedingt, ſowol von Seiten des Staates als der Kirche, er iſt eine ebenſo nothwendige politiſche Pflicht als religiöſe, denn er betrifft die Geltung eines unveräußerlichen Rechtes.

In Uebereinſtimmung mit Hobbes iſt Locke ein Gegner der Kirchenherrſchaft, im Widerſtreit mit jenem iſt er ein Gegner der Staatskirche. Im Hinblick auf die kirchlichen Zeitverhältniſſe Englands, insbeſondere die Zeitfrage der „Comprehenſion", die das Verhältniß der biſchöflichen Kirche zu den Diſſenters betraf, war Locke „latitudinariſch" geſinnt und ſchrieb ganz im Sinne Wilhelms III. für die freiere, zur Einigung geneigte kirchliche Richtung. In ſeinem Verfaſſungsentwurf für Carolina, wo er nicht mit gegebenen kirchlichen Verhältniſſen zu rechnen, ſondern freie Hand hatte und das Verhältniß von Religion und Staat gleichſam von vorn einrichten konnte, brachte er den Grundſatz der Toleranz rein und folgerichtig zur Geltung, er machte die Trennung von Staat und Kirche conſtitutionell und ließ die Religion unter dem Schutze des Staates, aber unabhängig von deſſen Gewalt in der Form freier Bekenntniſſe und Gemeinden exiſtiren.*)

*) Vgl. Lechler, Geſchichte des engliſchen Deismus, S. 172—79.

III.

Staatslehre.

1. Naturzuſtand und Vertrag.

Locke's Staat iſt kein Leviathan. Hobbes mußte für den Staat eine ſchrankenloſe Gewalt fordern, weil nur dadurch jenes Chaos des Krieges aller gegen alle, das hier zuſammenfällt mit dem menſchlichen Naturzuſtande, wirklich beendet und vernichtet werden konnte. Iſt der Naturzuſtand ein ſolcher Krieg, ſo giebt es keine andere Rettung, als den Vertrag, der eine abſolute Gewalt errichtet, die alle Einzelrechte völlig aufhebt. Da nun der locke'ſche Staat dieſer Leviathan *nicht* iſt, ſo wird auch der locke'ſche Naturzuſtand nicht jener Krieg ſein können. Die Natur hat die Menſchen gleich geſchaffen als Weſen derſelben Gattung, ſie hat, wie verſchieden die Individuen auch ſein mögen, keines dem andern unterworfen, alſo einen Zuſtand „der Gleichheit und Freiheit" geſetzt, worin die Menſchen brüderlich miteinander verkehren, während ſie im Kriege ſich gegenſeitig bekämpfen und zerſtören. So ſind Natur- und Kriegszuſtand bei Hobbes identiſch, bei Locke entgegengeſetzt und nur darin einander gleich, daß in beiden die den Einzelnen übergeordnete und überlegene Macht fehlt, die das Naturgeſetz gegen gewaltſame Uebertretung und das natürliche Recht gegen gewaltſame Angriffe ſichert. Dieſer Mangel fordert Abhülfe durch die Errichtung einer gemeinſamen Gewalt, die das Recht unfehlbar zur Geltung bringt, gegründet auf einen *Vertrag*, der nur durch die freie Einwilligung der Contrahenten zu Stande kommen und deſſen Zweck nicht die

Aufhebung, sondern nur die Erhaltung und Sicherung der natürlichen Rechte sein kann.

2. Der Staat und die Staatsgewalten.

Die so errichtete gemeinsame Gewalt ist die politische oder der Staat, durch ihren Ursprung und Zweck von jeder andern Gewalt genau unterschieden. Die väterliche Macht gründet sich nicht auf Vertrag, sondern auf ein natürliches Verhältniß, die despotische weder auf Vertrag noch auf Natur, sondern auf gewaltsame Unterwerfung; der väterlichen Gewalt steht gegenüber der Unmündige, der despotischen der Sklave, der politischen der freie Mann (Bürger). Daher ist die politische Gewalt weder patriarchalisch noch despotisch, der Staat ist weder Familienherrschaft noch Tyrannenherrschaft. In Robert Filmer bekämpft Locke den Vertreter der patriarchalischen Staatstheorie, in Hobbes den der despotischen.

Der Vertrag, auf dem allein die politische Gewalt ruht, macht aus der Heerde ein Gemeinwesen oder einen Staat (commonwealth = civitas); in ihm herrscht nicht der einzelne, sondern der gemeinsame oder öffentliche Wille d. h. das Gesetz. Darum ist die höchste politische Gewalt (supream power) die gesetzgebende, diese ist der Souverän, die Art ihrer Verfassung unterscheidet die Staatsform in Demokratie, Oligarchie, Monarchie: im ersten Fall herrscht das Volk durch die Mehrheit, im zweiten eine Minderzahl, im dritten ein Einziger, bestimmt entweder durch Erbfolge oder durch Wahl.*)

Gesetze werden nicht fortwährend gegeben, wohl aber müssen die gegebenen unausgesetzt in Kraft sein und ausgeführt

*) Treatises of civil government. Book II, ch. X.

werden; daher braucht die gesetzgebende Gewalt nicht fortwährend thätig zu sein, wohl aber bedarf der Staat einer ausführenden Gewalt, die stets fungirt, einer beständigen Staatsleitung oder Executive, der die Führung der Staatsgeschäfte nach außen und innen obliegt. Nach innen hat sie die Gesetze auszuführen, das Gemeinwesen zu verwalten, gesetzwidrige Handlungen zu richten und zu strafen: das ist die Executive im engern Sinn, deren Thätigkeit administrativ und richterlich ist; nach außen besorgt sie das Verhältniß zu anderen Staaten. Da die Staaten gegenseitig nicht unter gemeinsamen Gesetzen stehen, so befinden sie sich im Naturzustande und können sich feindselig oder friedlich zueinander verhalten, Kriege führen, Verträge eingehen, Bündnisse schließen. Locke nennt die Executive in Rücksicht auf die äußeren Staatsinteressen (sofern sie das Verhältniß zu anderen Staaten regulirt und ordnet) „föderative Gewalt (federative power)"; und unterscheidet demnach näher drei Staatsgewalten: die legislative, executive und föderative.

3. Die Trennung der Staatsgewalten.

Wie weit reicht die Staatsgewalt? Wie verhalten sich zueinander die beiden Hauptgewalten, die gesetzgebende und ausführende? Das sind die zwei Cardinalfragen, die Locke im Gegensatz zu Hobbes entscheidet.

1) Die Staatsgewalt ist nicht absolut. Sie ist nicht Willkürherrschaft, sondern Gesetzesherrschaft, beschränkt durch ihren Ursprung und ihren Zweck; ihr Zweck ist das Gemeinwohl, ihr Ursprung der Vertrag, der die natürlichen Rechte der Person, Leben, Eigenthum, Freiheit, nicht aufhebt, sondern sichert. Die Staatsgewalt ist an Gesetze gebunden, die sie

nicht willkürlich verändern, nicht dictatorisch durch Ausnahmsgesetze ungültig machen, nicht über die durch die unveräußerlichen Rechte der Person gesetzte Schranke ausdehnen kann. Diese Gewalt hat ihren rechtmäßigen Träger; jede Willkürherrschaft ist Tyrannei, jede rechtswidrige Ergreifung der gesetzmäßigen Gewalt Usurpation.

2) Das Gesetz allein herrscht. Die ausführende Gewalt kann daher der gesetzgebenden nie übergeordnet, sondern nur entweder nebengeordnet oder untergeordnet sein; in diesem Fall ist sie durch die gesetzgebende Gewalt eingesetzt und deren Beamter, in jenem ist sie an der gesetzgebenden Gewalt betheiligt und bildet einen Factor derselben, ohne dessen Mitwirkung kein Gesetz zu Stande kommt, dann ist ihr persönlicher Träger nicht die höchste Gewalt, sondern nur „die höchste Person" im Staate, das constitutionelle Oberhaupt, wie in England der erbliche König, dessen Prärogative lediglich darin bestehen, daß er gewisse zum Gemeinwohl nothwendige Handlungen vollziehen darf, zu denen keine andere Person berechtigt ist.

3) Soll der Misbrauch der Staatsgewalt verhütet und die politische Freiheit verbürgt werden, so hängt alles davon ab, daß die beiden Hauptgewalten des Staates richtig gegeneinander gestellt sind. In derselben Hand vereinigt, bilden die öffentlichen Gewalten einen Absolutismus, mit dem sich die Freiheit nicht verträgt. Daher ist ihr richtiges Verhältniß die Trennung. Die königliche Gewalt ist nicht die gesetzgebende, sie bildet einen Factor derselben und ist selbst abhängig von den Gesetzen.

Wenn der König die Gesetze verletzt, sei es daß er sich eine Gewalt anmaßt, die er nicht hat, oder die Gewalt, die

er hat, misbraucht, so handelt er verfassungswidrig und zerstört die Bedingungen, unter denen allein er das Oberhaupt des Staates ist und als solches gilt; dann hat er nicht als König gehandelt, sondern als Privatperson und damit das Recht auf den Gehorsam und die Treue der Unterthanen verloren; dann sind die beiden Gewalten des Staates im Streit, gesetzgebende und regierende, Volk und König, und da es in diesem Streit keinen Richter auf Erden giebt, so bleibt nichts übrig als „der Appell an den Himmel". Darunter versteht Locke die Erhebung des Volks zur Wiederherstellung des gebrochenen Rechts: das Recht der Revolution, die der verfassungsbrüchige König verschuldet, und Locke findet, daß zur Verhütung solcher Verbrechen, die Revolutionen erzeugen, kein besseres Mittel existirt, als dieses Recht. Selbst Barclay, der Advocat der geheiligten Macht der Könige, habe einräumen müssen, daß es Fälle gebe, in denen das Volk zum Widerstand berechtigt sei, nur müsse alles mit der schuldigen Ehrfurcht geschehen und dem heiligen Haupte dürfe kein Haar gekrümmt werden. Aber wie solle man sich, fragt Locke, ein solches Verfahren vorstellen: die Gewalt abwehren ohne Gewalt, zuschlagen, aber mit Ehrfurcht (strike with reverence)? Das sei eine Art der Gegenwehr, auf die der Spott Juvenal's passe: der eine schlägt und der Widerstand des andern besteht darin, daß er — geschlagen wird! Ubi tu pulsas, ego vapulo tantum!*)

Man erkennt deutlich, welche Beispiele Locke vor sich sah, als er seine Abhandlung von der Staatsgewalt schrieb: der verfassungsbrüchige Herrscher, den das Volk vertreibt, ist Jakob II.,

---

*) Treatises of civil government. Book II, ch. XIX, 235.

der conſtitutionelle König, den das Volk einſetzt, iſt Wilhelm III., und Locke's Staatslehre die Rechtfertigung der engliſchen Revolution von 1689.

Jetzt iſt der Gegenſatz zwiſchen Hobbes und Locke in allen Punkten entwickelt und einleuchtend: völlig anders als dort verhalten ſich hier Naturzuſtand und Kriegszuſtand, Staatsrecht und Naturrecht, geſetzgebende und ausführende Gewalt, Staat und Kirche.

Was das Verhältniß von Natur und Staat betrifft, insbeſondere die Faſſung des menſchlichen Naturzuſtandes, ſo iſt J. J. Rouſſeau in ſeinem „Contrat social" dem Vorgange Locke's gefolgt. Was die Staatsverfaſſung betrifft, insbeſondere das Verhältniß der Staatsgewalten, ſo iſt die Lehre von deren Trennung, wie ſie Locke aufgeſtellt und begründet hat, durch Montesquieu in ſeinem Werk „De l'esprit des lois" fortgebildet und zum politiſchen Freiheitsdogma erhoben worden. Seitdem gilt der engliſche Staat in der Meinung der Welt als ein Muſter verfaſſungsmäßiger Freiheit.

IV.

Erziehungslehre.

1. Locke und Roſſeau.

Schon Bacon hatte wiederholt und nachdrücklich darauf hingewieſen, daß die Erneuerung der Wiſſenſchaft auch die der Erziehung ſein müſſe, daß man das Werk der Jugendbildung in die Hand nehmen, nicht wie ein herrenloſes Gut liegen laſſen und den Jeſuiten preisgeben ſolle, die mit ſo

vielem Erfolge ſich ſchon deſſelben bemächtigt hätten; er dachte an den Fortſchritt der Wiſſenſchaften im Großen und forderte darum die Organiſirung des öffentlichen Unterrichtes durch den Staat, die Erziehungsfrage lag in ſeinem Geſichtskreis, aber die Auflöſung derſelben und die nähere Beſtimmung der Erziehungsart überließ er der Zukunft.*) Man darf bei den Philoſophen der neuen Zeit überhaupt das Bedürfniß nach pädagogiſchen Reformen als eine perſönliche Lebenserfahrung betrachten, denn ſie klagen alle über die Unfruchtbarkeit der Schule, die ſie an ſich ſelbſt erlebt haben. Indeſſen läßt ſich die Schule erſt beſſern, wenn die Aufgabe der Erziehung und deren Richtſchnur erkannt iſt. Und hier iſt Locke der erſte geweſen, der dieſer Frage auf den Grund ging.

Wie Locke durch ſeine Staatslehre Montesquieu wegweiſend vorangeſchritten iſt, ſo verhält er ſich ähnlich durch ſeine Erziehungslehre zu Rouſſeau, nur daß die Nachwelt unter dem vorherrſchenden Eindruck der franzöſiſchen Schriftſteller die Herkunft derſelben von dem engliſchen Philoſophen zu lange vergeſſen und erſt der hiſtoriſchen Belehrung bedurft hat, um auf Locke zurückzublicken. Das gilt namentlich von Rouſſeau's pädagogiſcher Dichtung in Rückſicht auf jene Schrift, die Locke eben ſo beſcheiden als richtig „einige Gedanken über Erziehung“ nannte. Freilich liegen zwiſchen dem locke'ſchen Verſuch und Rouſſeau's „Émile“ faſt ſiebenzig Jahre, und nimmt man dazu, wie verſchieden die beiden Schriften ſind in Compoſition und Schreibart, wie verſchieden die beiden Zeitalter in ihrer Empfänglichkeit für den Gedanken einer neuen Erziehung, endlich wie Rouſſeau ſelbſt im Hinblick auf

*) S. oben S. 304 flg.

Locke weniger seine Herkunft als seinen Gegensatz hervorhebt, so erklärt sich leicht, daß man zunächst nicht aufgelegt war zu einer kritischen Vergleichung. Locke gab eine Sammlung guter Rathschläge, gelegentlich niedergeschrieben, wenig systematisch geordnet, für den Vater seines Zöglings bestimmt, für das Haus und den Privatgebrauch berechnet, auf den Wunsch einiger Freunde veröffentlicht, in ihrer Wirkung auf die Kreise empfänglicher Familien beschränkt. Rousseau gab einen Roman, eine pädagogische Robinsonade, die mitten in einer verdorbenen und der eigenen Bildung übersatten Welt den Eindruck einer Rettung des Menschengeschlechts machen wollte und machte.

Aber der Grundgedanke der Erziehungsreform gehört Locke und hängt mit den innersten Motiven seiner Lehre auf das genaueste zusammen. Dieses Zusammenhangs war sich Locke völlig bewußt, und obwol sich in seiner pädagogischen Gelegenheitsschrift kaum eine Stelle findet, wo er die Verbindungslinien mit seinem Hauptwerke dergestalt zieht, daß sie in die Augen fallen, bildet seine Erziehungslehre doch ein wohlgefügtes Glied seiner Philosophie. Unsere Aufgabe ist, sie als solches kenntlich zu machen und zu würdigen.

2. Die Erziehung als Entwicklung.

In den Grundlagen der locke'schen Lehre ist die Richtschnur der menschlichen Bildung vorgezeichnet. Alle Geistesbildung entsteht und reift als eine Frucht der Erfahrung, die nur auf einem einzigen Wege zu Stande kommt, dem der eigenen Wahrnehmung und Anschauung; unsere Vorstellungszustände haben ihren normalen Verlauf, worin sie sich von

den einfachsten Elementen zu einer geordneten und reichen Vorstellungswelt entfalten, mit ihnen wachsen und bilden sich die Vorstellungskräfte. Dieser Bildungsgang ist eine völlig naturgemäße Entwicklung, in der nichts geschieht, nichts resultirt, was nicht durch die eigene Erfahrung hindurchgegangen und in diesem Sinne persönlich erlebt ist. Daher läßt sich der Grundgedanke der locke'schen Erziehungslehre kurz und treffend so aussprechen: die Erziehung werde Erfahrung, die Kunst des Erziehers verwandele sich in die naturgemäße Entwicklung des Zöglings, sie sei nirgends Dressur oder Abrichtung, sondern durchgängig Leitung, richtig geleitete Entwicklung! In diesem Satze liegt das Grundmotiv zur Reform, der Bruch mit aller scholastischen Erziehung, mit der Abrichtungsanstalt, mit der Schule als Bildungsfabrik; hier ist das Thema gegeben, das seitdem alle Erziehungssysteme von Bedeutung nicht verändert, nur interpretirt, ausgeführt und in der Art der Ausführung berichtigt haben.

Durch dieses ihr Thema ist die Aufgabe der Erziehung auf drei Hauptpunkte gerichtet: das Subject, das Ziel und den Gang der Entwicklung.

3. Die Entwicklung der Individualität. Das sociale Ziel.

Zur Entwicklung gegeben ist ein Individuum in seinem eigenthümlichen, durch Herkunft, Familie, Neigung, Fähigkeit, Gemüthsart bestimmten Naturell, welches die Erziehung nicht ausrotten, noch ignoriren, sondern sorgfältig beachten und durch richtig geleitete Selbstthätigkeit bilden soll. So folgt der zweite Satz, wodurch die Leitung einer naturgemäßen Entwicklung näher bestimmt wird: die Erziehung entspreche

der Individualität des Zöglings! Das Ziel und die reife Frucht der Entwicklung iſt die männliche Wirkſamkeit im Dienſt der Geſellſchaft, die praktiſche und nützliche Weltbildung, durch welche der ſociale Werth und die öffentliche Werthſchätzung des Individuums bedingt ſind. Dieſes Ziel der Brauchbarkeit und ſocialen Tüchtigkeit, die mit der Charakterbildung Hand in Hand geht, ſoll die Erziehung vor Augen haben, daher lenke ſie früh das Selbſtgefühl des Zöglings in die Richtung des Ehrgefühls ohne dem kindlichen Alter Abbruch zu thun, ſie ſtrafe durch Beſchämung, ſelten und nur im Fall des hartnäckigſten Ungehorſams durch Schläge, ſie belohne durch Lob und Anerkennung, die zu verdienen in dem Zöglinge ſelbſt die unverhohlene Triebfeder ſeiner Handlungsweiſe ſein ſoll. Man möge in dieſem Punkte Locke nicht misverſtehen, als ob er aus dem Ehrgefühl des Zöglings nur einen Kunſtgriff in der Hand des Erziehers machen wolle; das Spiel iſt nicht verdeckt, ſondern offen und aufrichtig, es iſt kein Spiel, ſondern Ernſt. Wer auf dem großen Schauplatze der Welt ſocialen Werth durch gemeinnütziges Handeln verdienen will, der muß die ſociale Werthſchätzung begehren, der muß als Kind und Zögling das Lob der Eltern und Lehrer ernſthaft und eifrig erſtrebt haben. Ohne dieſe Triebfeder iſt jenes Ziel weder zu ſetzen noch zu erreichen. Hat die Erziehung das Ziel im Sinn, ſo darf ſie auch die darauf gerichteten natürlichen Triebfedern nicht außer Acht und Wirkſamkeit laſſen.*) Gerade in dieſem Punkte wendet ſich Rouſſeau mit Heftigkeit gegen Locke; hier liegt eine durchgängige Differenz beider. Wer wie Rouſſeau Natur und Cultur in

*) Some thoughts, §. 56—61.

einen ſchneidenden Contraſt ſtellt, der wird aus Abſcheu vor der Geſellſchaft das ſociale Ehrgefühl zu den verdorbenen Neigungen zählen und in ſeinem Zögling nicht zu nähren, ſondern vielmehr zu entkräften beſtrebt ſein. Anders aus andern Geſichtspunkten urtheilte Locke. Da er jenen heilloſen Contraſt nicht kennt, ſo mündet bei ihm der Weg der Erziehung in die menſchliche Geſellſchaft als das Gebiet des gemeinnützigen Wirkens, während Rouſſeau ſeinem Emil die Geſellſchaft und die große Welt zeigt, wie einſt der junge Spartaner trunkene Heloten ſehen ſollte.

4. Die Privaterziehung und der Erzieher.

Die Erziehung iſt grundfalſch, wenn ſie ſtatt zu leiten dreſſirt, ſtatt den Individualitäten gerecht zu werden die Zöglinge nach derſelben Schnur zieht, als Objecte, die zu derſelben Dreſſur beſtimmt ſind, wenn ſie, ſtatt praktiſche Bildung zu geben, unfruchtbare Gelehrſamkeit abrichtet. In dieſer grundfalſchen Verfaſſung findet ſich der Zuſtand der *Schule*, der öffentlichen, insbeſondere gelehrten Erziehung. Daher fordert Locke, um jene Uebel zu vermeiden, die von der Schule abgeſonderte, häusliche und private Erziehung, die ihre Aufgabe nur dann löſen kann, wenn ſie mit der menſchenkundigen Einſicht in die Individualität des Zöglings und der welterfahrenen Abſicht auf das praktiſche Ziel die Weisheit und Geſchicklichkeit einer plan- und ſtufenmäßigen Leitung verbindet. Eine ſolche Erziehung muß in *einer* Hand liegen, ſonſt wird ſie verpfuſcht. Daher iſt die Individualität und Perſon des Erziehers von der größten Bedeutung, und es kommt alles darauf an, hier die richtige Wahl zu treffen, den

Mann zu finden, der durch den Umfang und Reichthum seiner Weltbildung, die Feinheit seiner Sitten, die ungekünstelte Beherrschung aller Leidenschaften seinem Zöglinge ein beständiges Vorbild giebt und was dieser zu erstreben und zu werden hat, ihm nicht blos lehrt, sondern in seiner ganzen Persönlichkeit gleichsam vorlebt. Solche Erzieher sind selten, sie sind in der That unbezahlbar und verdienen nicht nur den höchsten Preis, sondern die höchste und aufrichtigste Achtung der Eltern.*)

5. Die Bedeutung des Spielens.

Aus diesen Gesichtspunkten folgen leicht und einfach Locke's Erziehungsgrundsätze im einzelnen. An der Spitze seiner Pädagogik steht der Satz: „mens sana in corpore sano." Den Zögling körperlich kräftig und tüchtig zu machen, denselben in keiner Weise zu verweichlichen und zu verzärteln, ist die erste Bedingung und das Thema, womit Locke beginnt, und das er in einer Menge von Vorschriften ausführt, deren einige, besonders was die Nahrungslehre betrifft, den heutigen Einsichten widerstreiten.**)

Um die Individualität des Zöglings zu erkennen, muß der Erzieher die Bedingungen pflegen, unter denen sich die Eigenart des Kindes giebt, wie sie ist. Das geschieht in der naivsten Weise im Spiel. Es gehört zu den Verdiensten und psychologischen Feinheiten der locke'schen Erziehungslehre, daß sie den pädagogischen Werth des Spielens erkannt und ge-

---

*) Some thoughts, §. 90. **) Ebend. §. 1—30.

würdigt hat, in Absicht nicht blos auf den Erzieher, der den Zögling beobachtet, sondern auf die Bildung des letzteren selbst. Der Genuß des Spielens liegt in der zwanglosen Selbstthätigkeit, daher das selbstgemachte Spielzeug einen weit größeren Genuß gewährt, als die künstlich gefertigte Spielwaare. Hier lerne der Erzieher von der Natur des Kindes, er lasse den Zögling sein Spielzeug selbst machen und auf diese Weise spielend seine Selbstthätigkeit üben und bilden, er gehe weiter und wende das Spiel an auch auf den Unterricht, er vermeide den unnatürlichen Zwang, der dem Kinde das Lernen zur Marter macht und dadurch von Grund aus verleidet, oft für das ganze Leben. Der Bücherzwang ist häufig der Tod des Lernens. Das Kind soll lernend spielen, damit es spielend lerne, das Lernen soll ihm, wie das Spielen, Lust gewähren, auch das ernste, arbeitsvolle Lernen. Daher wechsele Arbeit und Spiel, und lieber langweile sich das Kind, bis ihm das Lernen wie eine Wohlthat erscheint, als daß es, an das Buch wie an eine Galeere geschmiedet, das Lernen als die größte seiner Qualen verwünscht. Die Pädagogik unserer Zeit ist diesen Weisungen Locke's gefolgt, und die Erziehung hat nichts dabei verloren, daß sich Kinderschulen in Kindergärten verwandelt haben.*)

6. Der Anschauungsunterricht und der pädagogische Realismus.

Je anschaulicher und brauchbarer die Unterrichtsobjecte sind, um so mehr beschäftigen und fesseln sie die Selbstthätigkeit des Kindes, um so lieber wird gelernt. Hier vereinigt

*) Some thoughts, §. 130.

ſich die Rückſicht auf den praktiſchen Bildungszweck mit der Rückſicht auf die natürlichen Neigungen des Zöglings, um in der locke'ſchen Erziehungslehre die Richtung auszuprägen, die man gewöhnlich die realiſtiſche nennt. Er verwirft den gelehrten Sprachunterricht und fordert den praktiſchen, die Sprachen ſollen gelernt werden durch Sprechen, zuerſt franzöſiſch, dann lateiniſch, das Griechiſche gehöre nicht in die allgemeine Bildung, ſondern in die ſpecifiſch gelehrte, der grammatiſche Unterricht werde verbunden mit der Mutterſprache. Der Anſchauungsunterricht beginne mit der Geographie, dann folge Größenlehre, Arithmetik, Aſtronomie, Geometrie, die Aſtronomie führe zu der Chronologie, zur Lehre von der Zeitordnung und Zeitrechnung, woran ſich naturgemäß der Geſchichtsunterricht knüpfe. Object der praktiſch-ſittlichen Belehrung ſeien Moral, Naturrecht, vaterländiſches Recht. Logik und Rhetorik tragen ihren naturgemäßen pädagogiſchen Nutzen nicht in der Disputirkunſt, womit die veraltete Gelehrſamkeit Staat machte, ſondern in der Darſtellungskunſt, in der Ausübung der mündlichen und ſchriftlichen Rede, wobei es gar nicht auf Schönrednerei ankommt, ſondern auf den einfachen, richtigen, gewandten Ausdruck. Von den Kunſtfertigkeiten ſind die äſthetiſchen, mit Ausnahme des Zeichnens, in Locke's Augen pädagogiſch werthlos, namentlich das Verſemachen und die Muſik, dagegen legt er großes Gewicht auf die gymnaſtiſchen und techniſchen Künſte und fordert zur praktiſchen Ausbildung, daß Gartenbau oder ſonſt ein Handwerk gelernt werde. Was das Reiſen betrifft, ſo erklärt er ſeinen Landsleuten, daß ſie dieſes Bildungsmittel gewöhnlich falſch anwenden, denn die engliſche Jugend an der Hand des Mentors reiſe entweder zu früh oder zu ſpät: zu ſpät, wenn der

Bildungszweck im Erlernen fremder Sprachen geſucht werde, zu früh, wenn es ſich um wirkliche Welterfahrung und die Einſicht in fremde Bildungszuſtände handele.

Locke's Verſuch über Erziehung entſpricht ſeinem Verſuch über den menſchlichen Verſtand. Dieſer lehrt den naturgeſchichtlichen Gang unſerer Verſtandesbildung, jener zeigt, wie dieſe naturgemäße Geiſtesentwicklung zu leiten und durch richtige Leitung zu befördern iſt.

Neuntes Kapitel.

Die Fortbildung der locke'schen Lehre.

I.

Die sensualistischen Hauptprobleme.

Die weitere Entwicklung der Erfahrungsphilosophie ist in der sensualistischen Fassung angelegt und durch dieselbe bestimmt, sie steht unter Locke, wie der gesammte Empirismus unter Bacon. Daß alle Erkenntniß Erfahrung und zwar näher sinnliche Erfahrung oder Wahrnehmung ist, diese locke'sche Grundlehre bildet die Voraussetzung, von der aus die folgenden Philosophen operiren, sie ist gleichsam das Schwungbret zum jedesmaligen Anlauf. Auch fehlt es nicht an Aufgaben, welche die locke'sche Lehre darbietet und in sich trägt, theils solche, die Locke selbst gestellt und an deren Lösung er schon die Hand gelegt, theils solche, die in der Grundlage seiner Philosophie enthalten sind und deren Lösung den Standpunkt, wie Locke selbst ihn gefaßt hat, verändert. Jene wollen nur ergriffen und bearbeitet sein, denn sie liegen am Tage, diese dagegen durch kritische Beurtheilung gefunden und entdeckt werden, denn sie betreffen die eigenthümliche Art, wie Locke seine Lehre begründet. Dort handelt es sich um die schon

geſtellten Fragen der Religion und Moral, hier um das Fundament der Erkenntniß ſelbſt; jene richten ſich auf die Ausbildung der locke'ſchen Lehre, dieſe auf deren Fortbildung. Da die letzteren die bewegenden Grundfragen ſind, ſo ſtehen ſie im Vordergrund unſerer Betrachtung.

Es ſind drei Hauptpunkte, wodurch die eigenthümliche Faſſung und Lage des locke'ſchen Senſualismus beſtimmt wird: ſie betreffen die Wahrnehmungsvermögen, die Wahrnehmungsobjecte und deren Verhältniß.

1. Die Wahrnehmungsvermögen. Senſation und Reflexion.

Locke unterſchied zwei Wahrnehmungsvermögen, das äußere und innere, Senſation und Reflexion, die er einander nebenordnete, als ob ſie grundverſchieden und gleich urſprünglich wären, ſie ſind nach Locke die beiden Quellen, wodurch wir unmittelbar Wahrnehmungsobjecte, elementare Vorſtellungen oder „einfache Ideen" percipiren. Setzen wir nun mit Locke, daß unſer Geiſt urſprünglich leer iſt, wie eine „tabula rasa", ſo möge ihm — wir wollen dieſen Punkt, der mit dem Senſualismus ſelbſt zuſammenfällt, hier nicht unterſuchen — eine Empfänglichkeit für äußere Eindrücke zugeſchrieben werden, aber in keinem Falle eine davon verſchiedene urſprüngliche und ureigene Thätigkeit, die als ſolche wirkſam ſein, Wirkungen haben müßte, alſo unmöglich den Geiſt leer laſſen könnte. Den Satz von der leeren Geiſtestafel feſtgehalten, ſo giebt es nur ein Wahrnehmungsvermögen, das äußere, die Senſation, die den Geiſt bevölkert und das Material liefert, welches die Reflexion betrachtet, ſo iſt was Locke „Reflexion" nennt, nur eine Entwicklungsform der Senſation. Laſſen wir dagegen den Geiſt ſelbſtthätig ſein aus ureigener Kraft, ſo iſt die Re-

flexion kein von dieſer Thätigkeit verſchiedenes Vermögen (was ins Endloſe führen würde), ſondern fällt mit ihrem Object zuſammen und verhält ſich deshalb zu ihren Wahrnehmungen ganz anders als die Senſation zu den ihrigen. Was die Reflexion wahrnimmt, thun wir ſelbſt; was die Senſation wahrnimmt, empfangen wir von außen als etwas Gegebenes und in dieſem Sinn Objectives. Verſtehen wir daher mit Locke unter einfachen „Ideen" die gegebenen Vorſtellungselemente, ſo leuchtet ein, daß die Senſation die einzige Quelle unſerer Ideen iſt. Jedenfalls muß auf Grund dieſer Beurtheilung der locke'ſchen Lehre gefragt werden: wie verhalten ſich Senſation und Reflexion? Jedenfalls muß geantwortet werden: „die einzige Quelle der Ideen iſt die Senſation", welcher Satz zwei Möglichkeiten offen läßt: entweder die Reflexion beſteht als eine Wahrnehmungsart für ſich, aber was ſie wahrnimmt ſind nicht Ideen, ſondern ihre eigene Thätigkeit ſelbſt, ſie iſt die Form unſerer Selbſterkenntniß, oder ſie iſt nur eine Entwicklungsform der Senſation und dieſe das einzige Grundvermögen des Geiſtes. Jedenfalls wird der locke'ſche Standpunkt verändert und vereinfacht.

Unterſuchen wir etwas näher die beiden Möglichkeiten, die der vereinfachte Senſualismus offen läßt. Die Senſation ſei die einzige Quelle der Ideen, die Reflexion die Form unſerer Selbſterkenntniß; wir ſind nicht Vorſtellungen, ſondern vorſtellende Weſen, die Vorſtellungen ſind unſere Objecte, ſie ſind nur unſere Objecte, und wir können keine anderen Objecte haben als nur Vorſtellungen. Wenn wir ſie machen, ſind es bloße Ideen, die auch leere Einbildungen ſein können; wenn wir ſie haben, ohne ſie gemacht zu haben, ſind es Eindrücke oder wirkliche Objecte, die wir als Dinge bezeichnen.

Sind wir vorstellende Wesen aus selbstthätiger, ureigener Kraft, so können auch unsere Eindrücke nur Vorstellungen sein, unwillkürliche Vorstellungen, die, weil sie unwillkürlich sind, nicht wir selbst erzeugt haben, deren Ursache, weil sie Vorstellungen sind, nicht die Körper sein können, sondern ein geistiges und schöpferisch thätiges Wesen sein muß. Wir sehen einen Standpunkt vor uns, der die Sensation als die einzige Quelle der Ideen mit der Reflexion als der Selbstgewißheit vorstellender Wesen dergestalt verbindet, daß er zu dem Satze führt: alles objective Sein ist gleich wahrgenommen worden, die alleinigen Träger der Wahrnehmungen sind die Geister, die alleinige Ursache derselben Gott. Diesen Standpunkt entwickelt Berkeley. Hier erscheint der folgerichtige und vereinfachte Sensualismus als „Idealismus oder Immaterialismus".*)

Die zweite Möglichkeit setzt die Sensation nicht blos als die einzige Quelle der Ideen, sondern als das einzige Geistesvermögen überhaupt; es wird Ernst gemacht mit der „tabula rasa", der Geist hat kein anderes Vermögen als das der Empfindungsfähigkeit durch die Sinne, die Ideen sind Eindrücke und zwar äußere, körperliche Eindrücke, die entweder im Dunkel einer Seelensubstanz, die nur noch zu diesem mystischen Nothbehelf dient, in Perceptionen umgewandelt werden, oder körperliche Eindrücke d. h. Bewegungen sind und bleiben; daß diese Bewegungen Empfindungen sind oder werden, folgt aus den Eigenschaften der organischen Materie, aus der Structur des Gehirns u. s. f. Hier erscheint der vereinfachte und in seiner Art folgerichtige Sensualismus als Materialismus

*) Vgl. die beiden folgenden Capitel.

im äußerſten Gegenſatz zu Berkeley. Dieſe Entwicklungsform des Senſualismus bildet das Thema der franzöſiſchen Philoſophie des vorigen Jahrhunderts, die in directer Abfolge von Locke Condillac einführt, indem er die Senſation zur Grundform alles geiſtigen Verhaltens macht. Den Standpunkt des anthropologiſchen Materialismus ſetzt de la Mettrie, den des kosmologiſchen das „système de la nature“; der bewegteſte, geiſtvollſte und umfaſſendſte Kopf dieſer Denkweiſe, der den Materialismus nicht als Katechismus lehrt, ſondern die Entwicklung deſſelben in ſich erlebt und darſtellt, iſt Diderot. Als populäre Weltbildung erſcheint der franzöſiſche Senſualismus in der Encyklopädie, die von Diderot und d'Alembert ausgeht.

2. Die Wahrnehmungsobjecte. Primäre und ſecundäre Qualitäten.

Unſere Wahrnehmungsobjecte ſind Erſcheinungsarten oder Eigenſchaften, deren Träger (die Dinge ſelbſt) wir nicht wahrnehmen. Dies hatte Locke feſtgeſtellt und zwei Arten von Eigenſchaften unterſchieden, urſprüngliche und abgeleitete, primäre und ſecundäre; jene ſollten zugleich ſinnlich und wirklich, zugleich Vorſtellungen in uns und Eigenſchaften der Dinge außer uns, mit einem Worte Abbilder ſein, deren Originale die Beſchaffenheiten der Körper ſind, dieſe dagegen blos ſinnliche Qualitäten, nur ſubjective Empfindungsweiſen ohne alle Aehnlichkeit mit den Dingen. Doch hatte Locke die Ableitung der ſecundären Qualitäten aus den primären gefordert, was ſo viel heißt als Empfindungen aus Bewegungen herleiten, eine Sache, die er ſelbſt für unmöglich erklärte. Aber die Hauptfrage betrifft die Möglichkeit der primären Qualitäten über-

haupt, die Wahrnehmbarkeit jener Grundeigenſchaften der Körper, die, weil ſie den Körpern als ſolchen zukommen, allgemeine Eigenſchaften und, weil ſie den Körpern an ſich zukommen, Eigenſchaften der Dinge an ſich d. h. unwahrnehmbare Eigenſchaften ſind. Wie kann das Allgemeine (Abſtracte) vorſtellbar, das Vorſtellbare allgemein (abſtract) ſein? Wie kann wahrgenommen werden, was unabhängig von der Wahrnehmung den Dingen oder Körpern an ſich inwohnt?

Jedenfalls muß gefragt werden: wie verhalten ſich die primären und ſecundären Qualitäten? Eines iſt unmöglich: daß es Wahrnehmungen giebt, die auch unabhängig von aller Wahrnehmung Eigenſchaften der Dinge an ſich ſind. Entweder ſind alle Wahrnehmungen ſecundär im Sinne Locke's, d. h. bloße Vorſtellungen in uns, und es giebt überhaupt keine „primäre Qualitäten", oder alle Wahrnehmungen ſind nichts als Bewegungsphänomene der Körper und materielle Effecte. Die erſte dieſer Folgerungen aus dem locke'ſchen Senſualismus zieht der berkeley'ſche Idealismus, die zweite der franzöſiſche Materialismus, nachdem Condillac von einer einzigen Wahrnehmung, der Idee der Solidität, behauptet hatte, daß ſie nicht bloße Idee (ſubjectiver Sinneseindruck), ſondern Eigenſchaft und Wirkung der Körper ſelbſt ſei. (Von dieſem Punkt der Lehre Condillac's aus kann man ſich über die Lage des Senſualismus, Idealismus, Materialismus innerhalb der Erfahrungsphiloſophie leicht orientiren. Was Locke von den primären Qualitäten behauptet, gilt nur von der Solidität: ſo lehrt Condillac. Was von allen Wahrnehmungen gilt, daß ſie bloße Ideen ſind, gilt auch von der Solidität: ſo lehrt Berkeley nach Locke und vor Condillac. Was von der Solidität gilt, daß ſie Eigenſchaft und Wirkung der Körper ſelbſt iſt,

gilt von allen Wahrnehmungen: ſo lehrt der franzöſiſche Materialismus.)

3. Subſtantialität und Cauſalität der Dinge.

Locke hatte die Wahrnehmungsobjecte als Wirkungen angeſehen, die wir empfangen, die als ſolche uns unmittelbar einleuchten und auf Urſachen bezogen werden müſſen, die unabhängig von unſerer Perception exiſtiren und wirken. Daher gilt bei ihm die Cauſalität der Dinge als die äußere Bedingung unſerer Wahrnehmung und als deren unmittelbares Object. Wir erkennen Wirkungen, deren Urſachen wir nie erkennen. Denn dieſe Urſachen müßten Dinge oder Subſtanzen ſein, die Locke ſelbſt für unwahrnehmbar, darum für unerkennbar erklärt, deren Begriff ein bloßes Nominalweſen iſt, ein Zeichen für X. So erſcheint bei Locke die Cauſalität der Dinge zuſammengeſetzt aus einer bekannten Größe (Wirkung) und einer nicht blos unbekannten, ſondern unerkennbaren (Urſache). Und doch ſoll ein ſolches Verhältniß einleuchten. Hier iſt in Locke's Lehre eine unſichere, dunkle, widerſpruchsvolle Stelle. Es muß gefragt werden: wie verhält ſich die Wahrnehmung zur Cauſalität? Jedenfalls iſt zu antworten, was ſich unmittelbar aus Locke ſelbſt ergiebt: daß von der Cauſalität der Dinge gelten müſſe, was von den Dingen ſelbſt gilt; iſt die Vorſtellung des Dinges oder der Subſtanz keine Idee, die wir empfangen, ſondern eine ſolche, die wir machen, ſo wird es mit der Vorſtellung der Urſache oder Cauſalität offenbar dieſelbe Bewandtniß haben. Iſt aber in den Dingen oder Wahrnehmungsobjecten ſelbſt kein nothwendiger Zuſammenhang erkennbar, ſo muß die ſenſualiſtiſch bedingte Erkenntniß folgerichtig allen Anſpruch auf eine noth-

wendige und objective Geltung aufgeben und sich bescheiden, nicht weiter zu reichen, als die Gleichförmigkeit der subjectiven Erfahrung. Damit wendet sich der Sensualismus zum Scepticismus, den Hume entscheidet.

II.

Der Entwicklungsgang des Sensualismus.

1. Die Standpunkte.

Wir sehen, wie in Locke's Lehre drei Hauptprobleme enthalten sind, wie sie auf sensualistischer Grundlage gelöst und dadurch die drei Hauptentwicklungsformen des Sensualismus bestimmt werden: Idealismus, Materialismus, Scepticismus.

Die beiden ersten Richtungen bilden eine vollkommene und ausgesprochene Antithese. Was die eine grundsätzlich bejaht, muß die andere grundsätzlich verneinen: das Dasein der Materie an sich. Der Idealismus führt zu dem Satz: „es giebt nur Geister und Ideen", der Materialismus zu dem Satz: „es giebt nur Materie und Bewegung". In diesen Gegensatz spaltet sich der sensualistische Grundgedanke, das beiden gemeinsame Thema, daß die Elemente aller gegebenen Erkenntnißobjecte Wahrnehmungen, Sinnesempfindungen, Eindrücke sind. Aber die Frage ist: was für Eindrücke? In der Beantwortung entzweit sich die sensualistische Lehre: entweder sind die Eindrücke blos geistig oder blos körperlich, entweder nur Vorstellungen oder nur Bewegungen, entweder durchaus phänomenal oder durchaus materiell.

Es giebt einen Punkt, in dem beide Richtungen unfreiwillig convergiren und in einer Folgerung zusammentreffen,

der ſie gemeinſam unterliegen. Geſetzt daß uns nur Eindrücke oder Impreſſionen gegeben ſind — gleichviel durch wen, ob durch Gott oder durch die Körper — ſo kann die Cauſalität nur eins von beiden ſein: entweder gegebene oder gemachte Vorſtellung, entweder Eindruck oder Einbildung, entweder Impreſſion oder Imagination. Wenn ſie das erſte nicht iſt, ſo iſt ſie das zweite; in dieſem Fall wird der Charakter einer nothwendigen Erkenntniß imaginär, d. h. zu einem Schein, den die Einbildung erzeugt, und der Senſualismus, indem er dieſen Schein erkennt, giebt ſich als Skepticismus.*)

2. Die Zeitfolge.

In der Fortbildung der locke'ſchen Lehre war der erſte Standpunkt Berkeley's Idealismus, der ſchon im Jahre 1710 (ſechs Jahre nach Locke's Tode) mit der Abhandlung „von den Principien der menſchlichen Erkenntniß" öffentlich feſtſtand; der zweite war Hume's Skepticismus, der ſich in dem „Verſuch über die menſchliche Natur" 1739 der Welt mittheilte, aber faſt unbekannt blieb und neun Jahre ſpäter mit dem „Verſuch über den menſchlichen Verſtand" ſich populärer zu machen ſuchte. Dann erſt kam das eigentliche Zeitalter des franzöſiſchen Materialismus, der in de la Mettrie mit der Erklärung auftrat, daß der Menſch eine bloße Maſchine ſei (l'homme machine 1747) und in dem ſogenannten Syſtem der Natur (1770) mit der mechaniſchen Erklärung des Univerſums ſein letztes Wort ſprach. In die Zwiſchenzeit fällt Diderot's philoſophiſche Entwicklung. Das doctrinäre Mittelglied zwiſchen dem locke'ſchen Senſualismus und dem fran-

*) Vgl. damit oben S. 512—514.

zösischen Materialismus bildet Condillac's lediglich auf die äußere Empfindung gegründete Erkenntnißlehre, die Abhandlung von den Sensationen (Traité des sensations), die 1754 erschien.

Wir haben es hier mit denjenigen Hauptformen des Empirismus zu thun, welche den Gang der Philosophie und deren Grundfragen bestimmen. Dies gilt nach Bacon von Hobbes und Locke, nach Locke von Berkeley und Hume, deren Untersuchungen in die schwierigsten Probleme des Empirismus tief eindringen und das Thema desselben innerhalb der Erkenntnißlehre zu Ende führen. Die englische Philosophie von Bacon bis Hume bildet ein Continuum, welches das siebzehnte Jahrhundert und die erste Hälfte des achtzehnten umfaßt, das der französische Sensualismus nicht unterbricht, sondern dem er nachfolgt, indem er auf Locke zurückgeht und von hier aus, wenig bekümmert um Berkeley und Hume, jenen dogmatischen Materialismus entwickelt, der als Weltaufklärung die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts beherrscht. Die französischen Philosophen dieser Zeit haben sich in ihrem Materialismus sicher gefühlt gegen Berkeley, dessen Lehre leicht zu verspotten und mit einem frappanten Wort abzumachen war, sie sagten: „Der berkeley'sche Idealismus ist Wahnsinn, aber unter allen Systemen am schwersten zu widerlegen", niemand konnte erwarten, daß sie mit der Widerlegung Ernst machten; sie haben sich in ihrem Dogmatismus durch Hume nicht stören lassen, dessen schwierige und eindringende Untersuchungen sie kaum kannten. Bevor wir die Fortbildung des englischen Sensualismus in Berkeley und Hume näher verfolgen, wollen wir in der Kürze den Einfluß bestimmen, den er auf die französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts geübt.

3. Zeitalter und Charakter des Materialismus.

Es ist nicht zu leugnen, daß Condillac's Sensualismus den Materialismus zur nothwendigen Folge hat, daß beide in Locke's Lehre angelegt und dergestalt begründet sind, daß sie ein berechtigtes Thema durchführen. Die locke'sche Lehre mußte vereinfacht werden, zu diesem Fortschritt boten sich, wie wir gezeigt haben, zwei Wege, der eine von beiden ist offenbar der Materialismus. Aber die Jahreszahlen sprechen. Das Ziel, in welchem der Materialismus endet und an dem sein dogmatischer Charakter scheitert, ist der Skepticismus. Und dieses Ziel hatte die englische Philosophie nach Locke und Berkeley schon in Hume erreicht, bevor der französische Materialismus seine Entwicklung antrat. Condillac's Hauptwerk erscheint ein halbes Jahrhundert nach Locke's Tode und fünfzehn Jahre später als Hume's Hauptwerk. Niemals ist ein „post hoc" so wenig ein „propter hoc" gewesen, als in dieser Zeitfolge des französischen Materialismus nach Hume.

Betrachten wir diese chronologische Ordnung, so erscheint die französische Philosophie des vorigen Jahrhunderts, verglichen mit der englischen, die ihr vorausgeht, wie verspätet, wie eine bloße Wiederholung und Vereinfachung der locke'schen Lehre, nachdem diese ihre Phasen in England durchlaufen hat. Das würde so sein, wenn der englische Sensualismus ihre einzige Voraussetzung wäre. So ist es nicht, sie hat auch in Frankreich selbst ihre Voraussetzungen, in der französischen Originalphilosophie des siebzehnten Jahrhunderts, in Descartes und Malebranche; Malebranche war Berkeley's älterer Zeitgenosse, wir werden sehen, wie nah beide sich innerlich berührt

haben*), wie ihre Differenz in eben dem Punkte lag, den Berkeley an den Materialiſten bekämpfte, daß die Exiſtenz der Materie an ſich gelten ſoll, unabhängig von uns, den vorſtellenden Geiſtern. Nicht blos ihre Vorausſetzungen, auch ihre Wurzeln haben die franzöſiſchen Materialiſten in dem carteſianiſchen Dualismus, der das ſubſtantielle Daſein der Körper außerhalb und unabhängig von unſern Vorſtellungen behauptet. Jeder Dualismus ſtrebt zum Monismus. Um in dieſem Fall den Monismus materialiſtiſch zu faſſen, dazu bedurfte es nur der Erklärung, daß die menſchliche Seele dem menſchlichen Körper inwohnt und mit einem Organe deſſelben vorzugsweiſe communicirt, daß ſie in dieſem Organ ihren Sitz hat. Dieſe Wendung nahm Descartes und gab damit ſeine Lehre der Folgerung preis, daß die Seele, die irgendwo ſitzt, localer, materieller, körperlicher Natur iſt, ein körperliches Organ, ein Theil des Gehirns und außerdem nichts, daß ihre Functionen Gehirnacte ſind und außerdem nichts. Dieſe Folgerung zog de la Mettrie. Wir ſehen die Philoſophie, die mit dem „cogito ergo sum" beginnt, eine Richtung nehmen, die mit dem „l'homme machine" endet.**) Nannte ſich doch de la Mettrie ſelbſt einen Carteſianer! Die Subſtantialität der Materie und Körperwelt vorausgeſetzt, die Descartes lehrte, bedurfte es, um den Materialismus in Fluß zu bringen, nur der Erklärung, daß der Geiſt von ſich aus leer iſt, daß alle Vorſtellungen von außen kommen, alſo von unſerer körperlichen Natur abhängig und durch die äußern

---

*) S. das folgende Kapitel.

**) Meine Geſchichte der neuern Philoſophie, Bd. 1 (2. Aufl.), S. 526—28, S. 541 flg.

Körper bedingt ſind. Dieſe Wendung nahm der Empirismus in Locke, dem Condillac folgte.

So iſt der franzöſiſche Materialismus aus Descartes und Locke hervorgegangen; er iſt in Rückſicht auf beide moniſtiſch, denn jeder von beiden war in ſeiner Weiſe ein Dualiſt, Descartes in Betreff der Subſtanzen, Locke in Betreff der Wahrnehmungsvermögen. Es giebt nicht zwei Subſtanzen, ſondern nur *eine*, dieſe eine Subſtanz iſt Gott, erklärte Spinoza, indem er den Dualismus der Attribute, der Geiſter (Ideen) und Körper noch feſthielt. Dieſer Gott iſt die Materie, ſagen die Materialiſten, nachdem ſie von Descartes gehört, *wie* die Seele mit dem Körper zuſammenhängt, und von Locke gelernt haben, daß die Ideen abhängig ſind von den Körpern. Es giebt nicht zwei Wahrnehmungsvermögen, ſondern nur *eines*, dieſes eine Vermögen iſt die Senſation, erklärte Condillac auf Grund der locke'ſchen Lehre.

Den carteſianiſchen Monismus giebt Spinoza, die Abhängigkeit der Vorſtellungen von den Körpern ſetzt der Senſualismus in Locke-Condillac: das ſind die Factoren, deren Vereinigung das Weſen des franzöſiſchen Materialismus ausmacht. Er iſt das Product dieſer Factoren: *ſenſualiſtiſcher Spinozismus* oder, was daſſelbe heißt, *materialiſtiſcher Pantheismus*. Daß die franzöſiſche Philoſophie des vorigen Jahrhunderts dieſen Charakter in ſich trägt, erſcheint in großen und deutlichen Zügen ausgebildet in ihrem bedeutendſten Denker, in Diderot, der jene Factoren nicht blos in ſeiner Anſchauungsweiſe vereinigt, ſondern in ſeinem philoſophiſchen Entwicklungsgange auch zeigt, *wie* er ſie vereinigt.

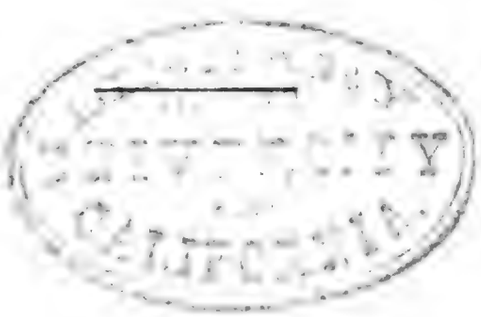
Man wird es jetzt verſtändlich finden, daß die franzöſiſche Philoſophie, die von Descartes und Malebranche herkommt

und vermöge dieſer Herkunft auch ihre eigene Aufgabe als Erbtheil mitbringt, nicht plötzlich in das entgegengeſetzte Lager übergeht, ſondern allmälig, unter dem Zuſammenwirken vieler Motive, ſich dem Einfluſſe und der Herrſchaft Locke's ergiebt, daß ſie zur Löſung ihrer Aufgabe einen Senſualismus annimmt, der zweierlei ausſchließt: daß die Subſtantialität der Materie und die reale Geltung der Cauſalität verneint wird. Das erſte geſchieht durch Berkeley, das zweite durch Hume. Beides widerſtreitet von Grund aus jener carteſianiſchen und rationaliſtiſchen Denkweiſe, die der franzöſiſchen Philoſophie den erſten Impuls gab, der in ihr fortwirkt und mitbeſtimmend eingeht in den Materialismus. Wenn ich den letztern früher „einen Nebenzweig an dem großen Baume des Empirismus, der in Bacon wurzelt" genannt habe*), ſo muß ich jetzt meinen Ausſpruch dahin ergänzen, daß dieſer Materialismus auch von franzöſiſcher Familie iſt und ein zwar unähnlicher, aber nicht unächter Sohn der franzöſiſchen Philoſophie des ſiebzehnten Jahrhunderts. Dieſe Genealogie erklärt mit der Entſtehung des Materialismus zugleich ſeinen Charakter: er iſt dasjenige *metaphyſiſche* Syſtem, welches Rationalismus und Senſualismus gemeinſam erzeugen. Wenn die dogmatiſche Denkweiſe ihre Grade hat, deren höchſter da erreicht iſt, wo jede Rückſicht auf die Möglichkeit der Erkenntniß vollkommen verſchwindet, ſo ſteht das Syſtem der Materialiſten auf dieſem Gipfel des Dogmatismus. Daher darf man ſich nicht wundern, warum die Materialiſten in ihrem Glauben an das Ding an ſich, welches Materie heißt, und an die Realität des mechaniſchen Cauſalzuſammenhangs, den ſie Weltordnung nennen, uner-

*) S. oben S. 514.

ſchütterlich ſind, unempfindlich gegen die Einwürfe Berkeley's und Hume's, die ſie ſo gut als gar nicht beachten.

Anders verhalten ſich dieſe beiden Männer zu den Materialiſten, die Berkeley ausdrücklich und direct als ſeine Hauptgegner bekämpft, deren dogmatiſches Erkenntnißſyſtem Hume widerlegt. Da der franzöſiſche Chorus der Materialiſten ſpäter auftritt, ſo könnte es ſcheinen, daß jene beiden Standpunkte verfrüht ſind. Aber ſie hatten nicht nöthig, auf die Franzoſen zu warten. Der Materialismus iſt ſo alt wie die Philoſophie, er lebt in Demokrit, Epikur, Lucrez, die ſchon Bacon allen übrigen Philoſophen vorzog, er war in die engliſche Philoſophie ſelbſt eingetreten mit Hobbes, der ja den Verſuch machte, den Empirismus in ein metaphyſiſches Syſtem zu verwandeln, er ſchien dem Senſualismus ſo nahe gelegt, daß man Locke bereits als Materialiſten bekämpfte, dieſe Denkweiſe verbreitete ſich in England und durchdrang die philoſophiſche Atmoſphäre der Zeit.



Zehntes Kapitel.

Die englisch-französische Aufklärung.

I.

Der Deismus.

1. Die englischen Deisten.

Wir können die Verbindungslinien zwischen dem englischen und französischen Sensualismus, zwischen Locke und Condillac genau verfolgen und bemerken, wie die englische Denkweise allmälig in die französische übergeht. Sie kommen einander von beiden Seiten so nah, daß sie zum Verwechseln ähnlich werden. Ich will hier nicht ins Einzelne gehen, sondern mich nur gruppirend verhalten und die Standpunkte hervorheben, die den Uebergang vermitteln.

Unter den Aufgaben, die Locke sich und seiner Lehre gestellt, erscheinen im Vordergrunde die Religions- und Sittenlehre, der Deismus und die Moral, jener durch eine Reihe von Argumenten gesichert und schon in ein kritisches Verhältniß zur positiven Religion gebracht, diese gefordert und angelegt. Die philosophische Entwicklung in Bacon, Herbert und Hobbes hatte vorgearbeitet, ebenso die kirchliche Entwicklung Englands, die seit der Reformation unter Heinrich VIII. und der Begründung der Hochkirche unter Elisabeth

bis zu dem Zeitalter, in welchem Locke hervortritt, eine Reihe gewaltiger Erſchütterungen erlebt in einer fortſchreitenden Atomiſirung der national-kirchlichen Glaubenseinheit. Das Grundthema iſt der Gegenſatz und Kampf zwiſchen der biſchöflichen Kirche und den Puritanern. „Kein Biſchof, kein König!“ hieß das Stichwort der Stuarts; „kein König, kein Biſchof!“ der Gegenruf der kirchlichen Revolutionäre. Mit dem Könige fielen die Biſchöfe, an die Stelle der ariſtokratiſchen Nationalkirche tritt die demokratiſche mit dem Siege der Presbyterianer (1643), aber die Auflöſung ſchreitet fort, die Independenten erheben ſich unter Cromwell, ſie wollen überhaupt keine Kirche mehr, ſondern die Unabhängigkeit der Gemeinde; die Leveller wollen keine Gemeinde mehr, welche die Glieder beherrſcht und ſich unterordnet, ſondern die Freiheit des religiöſen Gewiſſens, der perſönlichen Erleuchtung, die volle religiöſe Unabhängigkeit des Einzelnen, womit der Stifter der Quäker in der Kirche von Nottingham dem Bibelprediger zurief: „Es iſt nicht die Schrift, ſondern der Geiſt!“ Die Reſtauration, ſelbſt frivol geſinnt, führt die biſchöfliche Kirche zurück, begünſtigt die Katholiken, verhöhnt und verfolgt die Puritaner und ſcheitert zuletzt mit dem Verſuch einer Wiederherſtellung des Katholicismus. Das Zeitalter Wilhelm's III. bedarf in ſeiner kirchenpolitiſchen Richtung der grundſätzlichen Toleranz, und die Zeit iſt gekommen, wo die perſönliche, auf Vernunfteinſicht gegründete, von allem Fanatismus freie Ueberzeugung das öffentliche Wort ergreift in den Angelegenheiten der Religion. Es iſt die Epoche Locke's*), die Blüthezeit des engliſchen Deismus, die mit dem Ende des ſiebzehnten Jahr-

*) Vgl. oben Seite 551 flg.

hunderts beginnt und das erste Menschenalter (in ihrer größten Ausdehnung die erste Hälfte) des achtzehnten umfaßt.*)

Unmittelbar auf Locke folgt der Hauptzug der Deisten von Toland, der ein „Christenthum ohne alle Geheimnisse" lehrt (1696**), bis Tindal, dessen „Christenthum so alt wie die Schöpfung" sein will (1730.***) Ein Jahr vor Toland's Schrift war Locke's „Vernunftmäßigkeit des Christenthums" erschienen, Toland schritt in dieser Richtung weiter und verneinte das Uebervernünftige, er gründete seine Religionslehre ausdrücklich auf Locke's Erkenntnißlehre, und der erbitterte Kampf, den er gegen sich hervorrief, entzündete den Streit des Bischofs Stillingfleet gegen Locke.

Das Thema des englischen Deismus läßt sich kurz fassen: es gilt die vollkommene Gleichmachung der christlichen und der natürlichen Religion durch die Zerstörung des positiven oder historischen Christenthums. Dieses gründet sich auf die biblischen Urkunden, auf die Glaubwürdigkeit ihrer Thatsachen, die Urthatsache ist die Messianität Jesu, bewiesen durch die Weissagungen des alten und die Wunder des neuen Testaments. Hier liegen die kritischen Aufgaben des Deismus in Rücksicht auf die Geltung des kirchlichen und biblischen Glaubens.

Er muß sich erstens Luft und Raum schaffen, indem er das Recht der unbeschränkten Glaubensprüfung, d. i. das Recht der Denkfreiheit in seinem vollen Umfange vertheidigt und beansprucht, das ihm entgegenstehende und vermeintliche Recht

---

*) Vgl. Lechler, Geschichte des englischen Deismus (1841), S. 58 flg.

**) John Toland (1676—1722). Christianity not mysterious. London 1696.

***) Matthews Tindal (1656—1733). Christianity as old as the creation. London 1730.

der Hochkirche, die entſcheidende Glaubensautorität zu ſein, als ein ungegründetes und erſchlichenes zurückweiſt; er muß zweitens die Grundlagen des bibliſchen Chriſtenthums erſchüttern: den Weiſſagungsbeweis und den Wunderbeweis.

Das erſte geſchieht durch Collins in ſeiner „Abhandlung von der Denkfreiheit“ (1713*), ſeitdem heißen die Deiſten „Freidenker“, in ſeinem Streit gegen die Glaubensautorität der biſchöflichen Kirche, die gerade in dieſem Punkte ſich auf einen unächten Zuſatz (wie kritiſch nachgewieſen wird) des zwanzigſten ihrer Artikel beruft.

Den Weiſſagungsbeweis erſchüttert derſelbe Collins in ſeiner „Abhandlung von den Gründen der chriſtlichen Religion“ (1724**), indem er Whiſton widerlegt, der in gutem Glauben die Fiction gemacht hatte, das alte Teſtament ſei in den meſſianiſchen Stellen durch die Juden gefälſcht; wenn wir das unverfälſchte hätten, ſo würde ſich zeigen, daß die meſſianiſchen Weiſſagungen in der Perſon Jeſu buchſtäblich erfüllt worden und der Weiſſagungsbeweis ſelbſt würde mit völliger Genauigkeit einleuchten. Er legte ſogar Hand an die Sache und wollte das unverfälſchte Teſtament wieder herſtellen. Natürlich mußte eine ſolche Stütze bei der erſten kritiſchen Berührung fallen, und wenn der Weiſſagungsbeweis keine beſſere hatte, ſo war es übel mit ihm beſtellt. Ließ ſich aus dem

---

*) Anthony Collins (1676—1729). A discourse of free-thinking. London 1713.

**) Der Streit war 1709 entſtanden und wurde von Collins in den Jahren von 1709 — 13 in Flugſchriften geführt. Seine letzte Schrift in dieſer Frage erſcheint 1724 als „An historical and critical essay on the 39 articles of the church of England“. Collins war mit Locke in deſſen letzten Lebensjahren vertraut befreundet. Vgl. Lechler, Geſchichte des engliſchen Deismus, S. 217—30.

alten Teſtament, wie es iſt, der buchſtäbliche Weiſſagungsbeweis nicht führen, ſo blieb keine andere Beweisart übrig als die allegoriſche. Auf dieſes gebrechliche Fundament allegoriſcher und typiſcher Deutung wurde von Collins der Weiſſagungsbeweis geſtellt, nachdem er Whiſton gegenüber mit leichter Mühe hatte zeigen können, wie nichtig deſſen Fälſchungshypotheſe und wie unmöglich ſein Wiederherſtellungsverſuch war. Collins legte die Kraft der geſammten apologetiſchen Beweisführung in den Weiſſagungsbeweis, der mit der Geltung der Allegorie ſteht und fällt. Ob er ſteht oder fällt, ließ Collins unentſchieden, aber die Stellung, die er dem Weiſſagungsbeweis gab, war ſchon precär nach ſeiner eigenen Erklärung.*)

Wie ſich Collins zu den Weiſſagungen des alten Teſtaments verhält, ähnlich verhält ſich Woolſton zu den Wundern des neuen. Er geht einen Schritt weiter und einen weniger weit. Die Wunder haben für ihn gar keine apologetiſche Beweiskraft, ſondern nur die Weiſſagungen, es giebt überhaupt keinen Wunderbeweis, ſondern nur einen Weiſſagungsbeweis; die Wunder haben für ihn keine thatſächliche, ſondern blos allegoriſche Geltung, ſie ſind nicht buchſtäblich, ſondern nur ſinnbildlich zu verſtehen. Er ſtimmt mit Collins überein, daß der apologetiſche Beweis allein auf den Weiſſagungen beruhe, daß dieſer Beweis durchaus allegoriſch ge-

*) William Whiſton (1667 — 1752). Die oben berührte Schrift erſchien 1722: „An essay towards restoring the true text of the old testament and for vindicating the citations made thence in the N. T.“

Dagegen ſchrieb Collins die dritte ſeiner Hauptſchriften: „A discourse of the grounds and reasons of the christian religion.“ London 1724.

führt werden müſſe, aber er iſt von der Vollkraft des allegoriſchen Weiſſagungsbeweiſes, wie von der ſymboliſchen Bedeutung der Wunder durchdrungen, während er die Wunderfacta kritiſch zerſetzt und in Unmöglichkeiten auflöſt. Als Symbole haben ſie Sinn, als Thatſachen haben ſie keinen. Man ſieht, wie der engliſche Deismus an einen Punkt gekommen war, wo in ſeinen Augen das ganze Anſehen des hiſtoriſchen Chriſtenthums, d. h. die Frage, ob Jeſus in Wahrheit der geweiſſagte Meſſias iſt, an dem dünnen Faden der Allegorie hing, an der allegoriſchen Geltung und Tragweite der Weiſſagungen, an dieſem ſchon zerriebenen Bande zwiſchen dem alten und neuen Teſtament. Whiſton hatte die factiſche Geltung der Weiſſagungen unter eine Hypotheſe geſtellt, die vollkommen hinfällig war. Dieſe Hypotheſe weggeräumt, blieb nur noch der allegoriſche Beweis, deſſen Geltung Woolſton bejaht und Collins bezweifelt. Dieſer bekämpft Whiſton's Hypotheſe von der buchſtäblichen Weiſſagung, Woolſton beſtreitet Collin's Zweifel an der Geltung der allegoriſchen. Ein ſolcher Zweifel erſcheint ihm als „Unglaube" und der Buchſtabenglaube als „Abfall". Er macht den „Schiedsrichter" zwiſchen beiden.*)

Was bleibt noch von dem Chriſtenthum übrig, wenn durch Toland, Collins und Woolſton die Myſterien, Weiſſagungen

*) Thomas Woolſton (1669—1731). The moderator between an infidel and an apostate etc. London 1725. Seine ſechs Discurſe über die Wunder des Erlöſers und die zwei Vertheidigungsſchriften fallen in die Jahre 1727—30. Dieſe Flugſchriften erregten ungeheures Aufſehen, ſie wurden vielfach aufgelegt und maſſenweiſe verkauft; Voltaire, der gleichzeitig in England war, nennt die Zahl von 30000 Exemplaren. Woolſton wurde zu hoher Geldbuße und Gefangenſchaft verurtheilt, er ſtarb im Gefängniß. Vgl. Lechler, S. 291—308.

und Wunder in Abrechnung kommen? Nichts als die rein natürliche Religion, die ungeschriebene im Herzen der Menschen, die so alt ist wie die Welt, als der Glaube an das sittliche Vorbild und Leben Jesu, als ein moralisches, historisch entwurzeltes Christenthum im ausdrücklichen Gegensatz zum Judenthum, eine Urreligion, von der man sich überreden möchte, daß sie auch das Urchristenthum war. Das sind die Ausläufer des Deismus in Tindal, Chubb*) und Morgan.**) Das ist der Deismus, der sein Ziel erreicht hat, nämlich den vollen Gegensatz zur positiven Religion, zum historischen Christenthum, zur christlichen Kirche.

2. Bolingbroke.

Jetzt erscheinen die positiven Religionen als Depravationen der natürlichen Religion, die Aberglaube, Priesterbetrug, theologische Speculation entstellt haben und zu deren Wiederherstellung sich das denkgläubige Zeitalter durch seine geläuterten Einsichten für berufen hält. Solche Entstellungen sind der heidnische Götterglaube, die ägyptische und jüdische Priesterreligion, das dogmatische und hierarchische Christenthum. Ueberzeugt von der Vollkommenheit und Höhe der eigenen Aufklärung, sieht die Zeitbildung auf die Vergangenheit von

*) Thomas Chubb (1697 — 1747). The true gospel of Jesus Christ. London 1738.

**) Thomas Morgan († 1743). The moral philosopher. Vol. I. London 1737. Die Schrift ist als Gespräch zwischen einem christlichen Deisten und einem Judenchristen gehalten und hat den Gegensatz beider zum Thema. Die oben erwähnte Illusion ist in dieser Schrift so stark, daß ihr zwei Größen, die einer dritten entgegengesetzt sind, als gleich erscheinen, nämlich der Apostel Paulus als ein Deist, weil er ein Feind des Judenchristenthums war.

oben herab, auf die dogmatisch befangene Reformation, das barbarische Mittelalter, das abergläubische Alterthum, die orientalischen Priesterreligionen, den theologisch-metaphysischen Dunst der griechischen Philosophie u. s. f., sie fühlt sich als Meisterstück und Meisterin der Geschichte. Wie die vornehmen Weltleute der Zeit von den niedern Ständen zu denken und reden gewöhnt sind, ähnlich schätzt die sensualistische Aufklärung die religiösen Volksgeister. Mit dem vornehmen Gesellschaftsgefühl mischt sich das vornehme Bildungsgefühl, zum Distinguirtsein gehört das Aufgeklärtsein, die Weltweisheit steigt empor in die höheren Schichten, sie wandert aus den Studirzimmern in die Salons und geräth unter die Lords. In dem Weltton des leichten und spielenden Räsonnements, der geistreichen Plauderei entwickelt sich eine gleich gewandte und spielende, dem Zeitalter gefällige Denkart, die mit dem Pedantismus der Schulgelehrsamkeit alle Systemmacherei so gründlich verachtet, daß sie auch den strengen und folgerichtigen Zusammenhang, der die Lehren verknüpft, keineswegs nachahmungswürdig findet. Ihr Grundton ist skeptisch, wie es die Neigung der Weltmänner mit sich bringt und das leichte durch keine Fessel zu beengende Räsonnement fordert. Diese Aufklärung kann beides, den Deismus für die schönste Sache der Welt und nach Umständen für die schlimmste halten, die Volksreligionen als Wahn und Priesterbetrug ansehen und doch als nothwendige Dinge empfehlen, die man nicht antasten dürfe. Das erscheint unmöglich, wenn man aus Grundsätzen urtheilt, aber sehr einleuchtend und richtig, sobald die Interessen und Nützlichkeitsrücksichten an die Stelle der Grundsätze treten. Es ist das Interesse der aufgeklärten Leute, sich durch Wahnvorstellungen nicht betrügen und benebeln zu

laſſen, lieber gar keine Religion zu haben als eine abergläubiſche; es iſt das Intereſſe der Staatsmänner, eine gehorſame Maſſe zu ziehen, wozu es kein beſſeres Mittel giebt, als die blindgläubigen poſitiven Religionen, die im Intereſſe der philoſophiſchen Aufklärung höchſt verwerflich, dagegen im Intereſſe der öffentlichen Ordnung höchſt ſchätzbar und erhaltungswürdig erſcheinen. Jetzt werden die grundſätzlichen Freidenker gelegentlich als gefährliche Leute geſtempelt, die man wie eine Art „Peſt" zu verabſcheuen habe. So nannte ſie Bolingbroke in ſeinem Brief an Swift (1724). Dieſer Mann iſt der Typus der Aufklärung, die nicht nach Grundſätzen geht, ſondern nur nach Intereſſen, und er ſelbſt war, wie ſeine Philoſophie, ein Chamäleon ſeiner Intereſſen: als Philoſoph ſkeptiſcher Deiſt, als Politiker Toryſt, dann Jakobit, Siegelbewahrer in partibus unter dem Prätendenten in Frankreich, deſſen Sache er verläßt, um nach England zurückzukehren und gelegentlich das Zeitalter Georg's II. zu preiſen. Er ſelbſt nannte ſich „einen Märtyrer der Parteien". Von dem Zwecke der Philoſophie, die blos auf den Nutzen der Menſchheit zu denken und „dem Experiment als ihrer Feuerſäule" zu folgen habe, ſpricht er wie Bacon; von den Religionen, als Werken ſtaatskluger Geſetzgebung, wie Hobbes; von der durch Wahrnehmung begründeten Erkenntniß wie Locke; von der durch äußere Sinnesempfindung begründeten Wahrnehmung ſchon wie Condillac. Dieſer franzöſirende Lord macht den Uebergang von Locke zu Condillac. Die Metaphyſiker, wie Plato und Leibniz, Malebranche und Berkeley, gelten ihm als Wahn- und Afterphiloſophen, als unnütze Syſtemmacher und Subtilitätenkrämer, als Sophiſten, die in der Philoſophie Wolken und Nebel machen, mit einem Wort, als

das äußerſte Gegentheil der nützlichen Denker. Wenn man die Nebel zerſtreut, welche Metaphyſik und Theologie um die Religionen der Welt verbreitet haben und in den politiſchen Intereſſen deren wirkliche Triebfedern erkennt, ſo wird man die Weltgeſchichte mit neuen Augen und in ihrem wahren Lichte ſehen, man wird ſie richtig ſtudiren und ſchreiben, nicht ſcholaſtiſch, ſondern pragmatiſch, nicht blos für Juriſten und Theologen, ſondern für die gebildete Welt, in Abſicht auf praktiſche und nützliche Weltkenntniß, ohne allen gelehrten Ballaſt. Das war das Thema, das Bolingbroke in ſeinen Briefen „über das Studium und den Nutzen der Geſchichte", die er in Frankreich ſchrieb, ausführte, womit er der Zeitaufklärung eine neue Perſpective eröffnete und eine Aufgabe zuführte, die in Frankreich ihren Meiſter fand. (Ich verſtehe unter dieſer Aufgabe die Einführung der Geſchichtſchreibung in die Weltliteratur, unter der Meiſterſchaft, die Voltaire ausübte, noch nicht die Kunſt der wiſſenſchaftlichen, ſondern nur der amüſant belehrenden Geſchichtſchreibung).

Gelten die Intereſſen für die Triebfedern des menſchlichen Lebens, welche die Philoſophie zu erkennen und ihnen zu dienen hat, ſo meldet ſich der menſchliche Egoismus als die Haupttriebfeder, und als Grundmotiv der Moral. Bolingbroke ſprach es offen aus und erſcheint auch hier in dem Wendepunkt, der den franzöſiſchen Senſualismus vom engliſchen unterſcheidet, auf der Stelle, wo aus dieſem jener hervorgeht.*)

---

*) Henry St. John Lord Viscount Bolingbroke (1677 — 1751). Von 1715 — 23 lebte er flüchtig in Frankreich auf ſeinem Landſitz in der Touraine, wo Voltaire ihn kennen lernte. Die acht Briefe über Geſchichte erſchienen unvollſtändig 1738, vollſtändig 1752. Seine philoſophiſchen Werke erſchienen nach ſeinem Tode 1754 (5 Bde.). Am

3. Voltaire.

Bolingbroke's Schüler, der seinen Vorgänger an Talent und Bedeutung weit überragt, ist Voltaire, dem die Aufgabe zufiel, die locke'sche Lehre in französische Zeitbildung und Modephilosophie zu verwandeln. Mit ihm wird Frankreich die Heimat der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Er ist der unübertroffene Meister jener vornehm-populären Aufklärungsphilosophie, die Bolingbroke angab, die dem effectvollen und geistreichen Räsonnement das strenge und folgerichtige opfert und deshalb in allen Farben der Freidenkerei schillert: er bekennt den Deismus und verwirft den Optimismus, er vertheidigt den Pessimismus und zugleich die Theodicee, er bejaht die sittlichen Zwecke und verneint die Freiheit, er fordert die Vergeltung und leugnet die Unsterblichkeit. In der Theologie ist er Dualist, denn die Materie muß eine Ursache, die Maschine einen Baumeister, die lebendigen Körper einen Schöpfer, die Menschen einen Gott haben, den sie fürchten; wenn er nicht wäre, so müßte man ihn erfinden schon im Interesse des Gemeinwohls; in der Philosophie ist er Materialist, in der Erkenntnißlehre Sensualist, in der Moral wird er Determinist, denn unsere Vorstellungen sind beschränkt, und der Wille ist an die Vorstellungen gebunden; er denkt über die menschliche Erkenntniß und Freiheit wie Locke;

---

wichtigsten sind die beiden ersten Essays, Briefe an Pope, betreffend 1) „die Natur, Ausdehnung und Realität der menschlichen Erkenntniß", 2) „die Thorheiten und Anmaßungen der Metaphysiker". Ueber Bolingbroke's Erkenntnißlehre vgl. Ess. I, Sect. II.

Zu vgl. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, S. 396—408. Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts u. s. f. (3. Aufl.), Bd. 1, S. 450—76.

ſogar ſeine Zaïre läßt er von der „tabula rasa“ ſprechen, als ob ſie den Verſuch über den menſchlichen Verſtand ſtudirt hätte. In einem Punkte durchbricht Voltaire die Schranken und Illuſionen des engliſchen Deismus, der auf die Gleichmachung der natürlichen und chriſtlichen Religion ausgegangen und bei der Gleichung von Urreligion und Urchriſtenthum ſtehen geblieben war. Voltaire's Thema iſt der Gegenſatz zwiſchen der natürlichen und offenbarungsgläubigen Religion, zwiſchen Deismus und Chriſtenthum, dem Deismus ohne Unſterblichkeitsglauben und dem poſitiven, bibliſchen, kirchlichen Chriſtenthum in jeder Geſtalt, der volle, umfaſſende, erbitterte Gegenſatz. Dieſen Kampf hat Voltaire geführt, am eifrigſten in ſeinem Greiſenalter, vorſichtig für ſeine Perſon, ſchonungslos in der Sache, ſeine delenda Carthago war die Kirche, ſein ceterum censeo, womit er gern ſeine vertrauten Briefe ſchloß: „écrasez l'infâme!“ Kein Zweifel, daß bei aller Leichtfertigkeit ſeiner Denkart Voltaire von dieſem Gegenſatz ernſthaft und leidenſchaftlich ergriffen war. Er hatte nicht die Frömmigkeit, aber den Affect des Deismus, der ihn die Kirche in der Welt zerſtören und ſeinem Gott in Ferney eine bauen hieß, als ob er den Herrn der Welt mit der Inſchrift jener Dorfkirche: „Deo erexit Voltaire“ hätte entſchädigen wollen. Man darf die Ehrlichkeit dieſer Affecte, die er der Welt mitzutheilen wußte, nicht bezweifeln, nur darf man bei Voltaire nicht Grundſätze und deren Folgerichtigkeit ſuchen, die er ſowenig hatte als Bolingbroke. Sein Haß gegen die hierarchiſche Kirche hinderte ihn nicht, dem Papſt eine Dichtung zu widmen und mit den Jeſuiten ſchön zu thun; ſeine Verachtung der Volksmaſſe, die er als Canaille anſah, und der ſeine Aufklärung ausdrücklich nichts wollte zu ſagen haben, hin-

derte ihn nicht, die Volksreligion auf Tod und Leben zu bekämpfen, obwohl er fand, daß der Masse diese Religion wie angegossen saß. Offenbar sind die Leute, welche betrügen, klüger als die betrogenen, und die klugen Leute den aufgeklärten verwandter als die dummen. So hatte die voltaire'sche Aufklärung eine stille Sympathie für die klugen Abbés, mit denen sich behaglich diniren und reden ließ, und die über das Spiel, das sie trieben, am Ende selbst lachten. Im Grunde ist Voltaire's Deismus nur die Theodicee seines Materialismus, er brauchte einen Gott, der die Körper so einzurichten wußte, daß jenes besondere Ding, das man Geist oder Seele nennt, überflüssig war. „Ich habe einen Mann gekannt", so schildert sich der fast Achtzigjährige in einem Briefe an die Marquise du Deffand, „der fest überzeugt war, daß nach dem Tode einer Biene ihr Summen nicht fortdauere. Er meinte mit Epikur und Lucrez, daß nichts lächerlicher sei, als ein unausgedehntes Wesen vorauszusetzen, das ein ausgedehntes regiere und noch dazu so schlecht. Er fügte hinzu, es sei äußerst ungereimt, Sterbliches mit Unsterblichem zu verbinden. Er sagte, unsere Empfindungen seien eben so schwer zu begreifen, wie unsere Gedanken, und es sei der Natur oder dem Urheber der Natur nicht schwerer, einem zweibeinigen Thiere Vorstellungen zu geben als einem Wurm Empfindung. Er sagte, die Natur habe die Dinge so eingerichtet, daß wir mit dem Kopfe denken, wie wir mit den Füßen gehen. Er verglich uns mit einem musikalischen Instrument, das keinen Ton mehr giebt, wenn es zerbrochen ist. Er behauptete, es sei augenscheinlich, daß der Mensch, wie alle andern Thiere, wie die Pflanzen und vielleicht alle andern Wesen der Welt überhaupt, gemacht sei, um zu sein und nicht mehr zu sein.

Seine Meinung war, daß dieſe Vorſtellungsweiſe über alle Widerwärtigkeiten des Lebens tröſte, weil dieſe vorgeblichen Widerwärtigkeiten unvermeidlich ſind; auch pflegte dieſer Mann, nachdem er ſo alt geworden, wie Demokrit, wie dieſer über alles zu lachen.“ „Das iſt“, ſagt Strauß treffend, „der ächte uncoſtümirte Voltaire, das die Miſchung von Peſſimismus, Skepticismus und Ironie, die das eigenthümliche Gepräge ſeines Geiſtes und Sinnes bildet.“ Im Uebrigen ſind es die Intereſſen und Nützlichkeitsrückſichten, nach denen er bejaht und verneint. „Immer wieder dieſer verwünſchte Nutzen“, bemerkt Strauß, „um deſſen willen es unſerm Philoſophen nicht darauf ankommt, allen ſeinen Vorausſetzungen zu widerſprechen, ſeinen ſchönen Ausführungen gegen die Exiſtenz eines Seelenweſens, gegen die Zweiheit der Subſtanzen im Menſchen ins Geſicht zu ſchlagen.“*)

Aber es ſind eben die Intereſſen, welche ſeit Bolingbroke die Aufklärung treiben, ſie ſind deren Schwäche und Stärke, denn auch die Affecte und Leidenſchaften, der ſchlagfertige und glänzende Witz, der geſuchte und erreichte Effect, die Vol-

---

*) François Marie Arouet (21. Nov. 1694 — 30. Mai 1778), genannt Voltaire (ſeit 1718), lebt in England 1726 — 29, am Hofe Friedrich's II. 1750—53, in Ferney 1758—78. Seine philoſophiſchen Schriften fallen in die Zeit nach der Rückkehr aus England, hauptſächlich in die letzte Periode von Ferney. Die frühſten ſind die Briefe über England oder philoſophiſche Briefe (1734) und der metaphyſiſche Tractat geſchrieben 1735, erſchienen nach Voltaire's Tode. Zu den ſpäteren gehören das philoſophiſche Wörterbuch (1764), der unwiſſende Philoſoph (1766), Alles in Gott, Commentar zu Malebranche (1770), das Princip der Thätigkeit (1772), das Gaſtmahl beim Grafen Boulainvilliers (1767) und die theologiſche Polemik.

Die beſte Darſtellung giebt Dav. Fr. Strauß' Voltaire, ſechs Vorträge, 3. Aufl. 1872. Vgl. S. 250, S. 252 flg.

taire's Meiſterſchaft ausmachen, kommen aus dem lebhaften Gefühl, daß es ſich, für oder wider, um die Intereſſen der Zeit und des Tages handelt. Die Witterung hat ſich geändert. Nach der nüchternen und trockenen Klarheit des locke'ſchen Sonnenſcheins ſammeln ſich in der franzöſiſchen Aufklärung die Gewitterwolken, aus denen Voltaire's Funken ſprühen und zuletzt im Weltſturm die Blitze der Revolution hervorbrechen.

II.

Die Moralphiloſophie.

1. Die engliſchen Moraliſten.

In dem engliſchen Deismus fällt die Religion, nachdem ſie ihre geſchichtlichen Einkleidungen abgelegt, völlig zuſammen mit der Moral, und hier vereinigen ſich die Wege der engliſchen Deiſten und Moralphiloſophen, die beide von Locke ausgehen. Dieſer hatte die Aufgabe einer ſenſualiſtiſchen Sittenlehre geſtellt und dazu zwei Ausgangspunkte geboten, den einen in ſeiner Lehre vom menſchlichen Verſtand und Willen, von der Erkenntniß und Freiheit, den andern in ſeiner Auffaſſung von dem rein natürlichen Verhältniß der Menſchen; jener liegt innerhalb der Geiſtesentwicklung, dieſer in dem menſchlichen Naturzuſtande, der ihr vorausgeht; der erſte entdeckt ſich in unſerer Einſicht und Erkenntniß d. h. in gemachten Begriffen, der zweite in unſeren Neigungen und Trieben d. h. in natürlichen Empfindungen. Beide Standpunkte begründen eine natürliche Moral, aber der zweite ſtimmt mit der ſenſualiſtiſchen Richtung beſſer überein, indem er die Sittenlehre von dem natürlichen Willensvermögen ausgehen läßt, wie Locke die Erkenntnißlehre von dem Wahrnehmungsvermögen.

Iſt der Wille determinirt durch die Vorſtellungen, ſo folgt das richtige Wollen und Handeln aus dem richtigen Erkennen, und alle Freiheit beſteht darin, daß wir die richtige Einſicht der falſchen, die beſſere der ſchlechteren vorziehen. Das freie und ſittliche Handeln iſt das vernunftgemäße, das der richtigen Erkenntniß conforme; gute Handlungen ſind, praktiſch genommen, wahre Sätze, ſchlechte und verkehrte das Gegentheil. Wenn wir Dinge und Menſchen ſo behandeln, wie es die richtige Einſicht in deren Natur und Verhältniß mit ſich bringt, ſo handeln wir richtig und gut. So fällt das ſittliche Handeln zuſammen mit dem vernunft- und naturgemäßen. Unſere höchſte Vernunfteinſicht iſt die Erkenntniß Gottes, aus der die Einſicht in unſere Abhängigkeit von und unſere Verpflichtung gegen Gott unmittelbar hervorgeht. Wir handeln im höchſten und umfaſſendſten Sinne gut, wenn wir (dieſer Erkenntniß gemäß handeln d. h.) die religiöſen Pflichten erfüllen. So fällt die Moral zuſammen mit der natürlichen Religion und wird als ſolche behandelt. Das iſt der Standpunkt, den Clarke und Wollaſton vertreten.*)

Locke hatte den menſchlichen Naturzuſtand in einer Weiſe beſtimmt, die Hobbes entgegengeſetzt war. Nach Hobbes ſind die Menſchen von Natur Feinde, beherrſcht allein durch den Naturtrieb der Selbſterhaltung und Selbſtliebe, ohne jedes Gegengewicht von innen heraus; nach Locke ſind ſie von Natur Brüder, die mit der Selbſtliebe auch das Gefühl der na-

*) Samuel Clarke (1675—1729). A discourse concerning the being and attributes of God, the obligation of natural religion etc. London 1705—6.

William Wollaſton (1659—1724). The religion of nature. London 1724.

türlichen Gleichheit und Zusammengehörigkeit haben. Dort ist die wechselseitige Grundneigung Antipathie, hier Sympathie; dort giebt es nur eigennützige, hier auch wohlwollende und sociale Neigungen, uns eingeboren, nicht als Maxime oder Grundsatz, sondern als Trieb und Instinct. Wie es zwei Wahrnehmungsvermögen giebt, Sensation und Reflexion, so giebt es zwei Grundtriebe, Selbstliebe und Wohlwollen, Egoismus und Sympathie. Jeder ist von Natur ein Individuum für sich und ein Glied der großen Menschenfamilie, jeder fühlt sich als beides, daher die beiden Grundrichtungen menschlicher Empfindung. Nichts ist gut als die Neigung, als die Art unserer Neigung, und da wir zwei verschiedenartige Grundneigungen haben, welche die Natur in jedem angelegt und vereinigt hat und nur die Unnatur trennt, so muß, was wir gut und sittlich nennen, in der Vereinigung beider, in der richtigen Art dieser Vereinigung enthalten sein, nicht in einer künstlichen, erst durch Bildung erworbenen, sondern in einer unwillkürlichen, welche die menschliche Natur selbst fordert und giebt. Wir haben einen natürlichen Sinn für die richtige Neigung: das ist der moralische Sinn. Unwillkürlich billigen wir die wohlwollenden, edelmüthigen, uneigennützigen Regungen und verwerfen deren Gegentheil: das ist das moralische Urtheil. Auf diese der innern Wahrnehmung unmittelbar einleuchtende Thatsache des moralischen Gefühls gründet sich der moralische Sensualismus in seinen beiden Entwicklungsformen. Da die Herrschaft der Selbstsucht ausgeschlossen ist, so kann die Vereinigung von Selbstliebe und Wohlwollen nur so bestimmt werden, daß entweder beide harmoniren und unsere Empfindungs- und Handlungsweise gleichsam in deren richtiger Mitte steht, oder das Wohlwollen herrscht,

das uneigennützige, unintereſſirte Wohlwollen, die aufopferungsfreudige Hingebung. Im erſten Falle iſt es die richtige Proportion unſerer Grundtriebe, die das ſittliche Maß ausmacht, das ebenſo unmittelbar gefällt als die ſchönen Verhältniſſe der Körper und Töne, die Sittlichkeit wird zur Schönheit des Empfindens und Handelns, zur ſittlichen Anmuth und Grazie, der moraliſche Sinn ordnet ſich dem äſthetiſchen Gefühl unter, das moraliſche Urtheil dem Geſchmack; wogegen im zweiten Falle erklärt wird, daß der natürliche und eigenthümliche Charakter menſchlicher Tugend nicht äſthetiſcher, ſondern rein moraliſcher Art iſt. Beide Standpunkte berufen ſich auf unſere elementare Empfindung, auf den angeborenen moraliſchen Sinn der menſchlichen Natur, auch der zweite will ſich ſenſualiſtiſch erproben, durch die Erfahrung, daß von zwei wohlwollenden Handlungen, deren eine nicht ohne Selbſtliebe geſchieht, während die andere völlig uninterreſſirt iſt, dieſe letztere dem einfachen und natürlichen Sinn unmittelbar beſſer gefällt. Den Standpunkt der äſthetiſchen Moral entwickelt Shaftesbury und löſt daraus jene heitere, in der eigenen Tugend und dem Genuß der Sympathie vollkommen glückliche Gemüthsverfaſſung, die ſeinen Deismus beſtimmt und ihm die Wahrheit der optimiſtiſchen Weltanſicht ebenſo einleuchtend darthut, als die Unwahrheit jeder abergläubiſch befangenen, durch Fanatismus und Schwärmerei verdüſterten Religion.*)

---

*) Anthony Aſhley Cooper Lord Shaftesbury (1670 — 1713). Seine erſte Schrift über Verdienſt und Tugend, die ſchon ſeinen Standpunkt enthält, gab Toland heraus (1699). Die Sammlung ſeiner Aufſätze ſind die berühmten Characteristics of men, manners, opinions, times. 3 vol. 1711.

Die Sittenlehre auf Grund des rein moraliſchen Gefühls giebt Hutcheſon.*) Dieſe ganze Entwicklung läuft Hobbes und ſeinem Materialismus zuwider.

2. Mandeville.

Indeſſen wirkt ſchon das Gegengewicht. Es iſt leicht, die ſocialen Neigungen der Menſchen auf deren Selbſtliebe zurückzuführen, die Wohlfahrt der Geſellſchaft auf den Antagonismus der Intereſſen, dieſen auf den Eigennutz der Individuen. Jetzt gilt der Egoismus als die einzige Triebfeder der menſchlichen Natur und Geſellſchaft, auch iſt kein Grund darüber elegiſch zu klagen, im Gegentheil, es iſt gut, daß es ſo iſt, dieſe Triebfeder iſt als die natürlichſte auch die wohlthätigſte, denn ſie bringt die menſchlichen Kräfte in Bewegung und Wetteifer, während das ungemiſchte Wohlwollen, um keinem wehe zu thun, die Hände in den Schooß legt und verhungert. Bolingbroke nannte die deiſtiſchen Freidenker eine Peſt der Geſellſchaft. Aehnlich verhält ſich Mandeville zu den Moraliſten, er findet ſie gemeinſchädlich und ſetzt der Tugendlehre Shaftesbury's ſeine „Bienenfabel“ entgegen, die mit den Laſtern der einzelnen das Gemeinweſen floriren und durch die Tugenden aller verkümmern läßt. Hier iſt der Uebergang zum franzöſiſchen Senſualismus auf dem Gebiete der Moral. Wenn wir von der engliſchen zur franzöſiſchen Aufklärung auf dem Wege der Deiſten fortſchreiten, ſo treffen wir auf der Grenzlinie Bolingbroke, einen Engländer, den ſein Exil in Frankreich an-

*) Francis Hutcheſon (1694—1747). Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, 1720. Essay on the nature of passions and affections, 1728. A system of moral philosophy. 2 vol. (op. post.).

ſiedelt; wenn wir daſſelbe Ziel im Wege der Moraliſten ſuchen, ſo erſcheint Mandeville auf der Grenze, ein (in Holland) geborener Franzoſe, der ſich in England einbürgert. Der nächſte Schritt über ihn hinaus führt nach Frankreich.*)

3. Helvetius.

Die Senſation als Princip aller Erkenntniß, der Egoismus als Princip aller Moral: dieſe beiden Sätze fordern ſich gegenſeitig und tragen gemeinſam den franzöſiſchen Senſualismus.

Die Selbſtliebe macht die geſelligen Neigungen, die ſociale Welt und deren Wohlſtand, das völlig uneigennützige Wohlwollen macht nichts, es iſt der Tod alles Wetteifers und damit der Tod aller Thätigkeit überhaupt, eine Lebensverödung, ebenſo langweilig und unintereſſant als unintereſſirt. Es wird jetzt nicht ſchwer ſein zu zeigen, daß die Selbſtliebe auch die Springfeder des Geiſtes iſt; ſie iſt das rührige und treibende, das immer reizende und wirkſame Princip, das mit dem geſelligen auch das geiſtige Leben und deſſen Wohlſtand erzeugt, ſie macht nicht blos die Geſellſchaft reich, ſondern auch die Individuen geiſtreich. Denn was iſt der Geiſt anders als die Geſellſchaft unſerer Vorſtellungen? Wenn wir nur wenige Ideen und immer dieſelben haben, ſo iſt das geiſtige Leben arm, dürftig, langweilig, wir langweilen uns und andere. Das iſt ein elender unerträglicher Zuſtand, um ſo peinlicher,

---

*) Bernard de Mandeville, geb. 1670. The fable of the bees or private vices public benefits with an essay etc. London 1723. Die erſte Ausgabe, die kein Aufſehen erregte, erſchien als kleines Gedicht auf einem Flugblatt 1714.

je energiſcher ſich das Selbſtgefühl regt und die Selbſtliebe treibt. Hat dieſe Feder ihre Spannkraft verloren, ſo ſteht das Räderwerk des Geiſtes ſtill. Um ſich nicht zu langweilen, iſt das einzige Mittel, die Vorſtellungen zu vermehren, neue zu erfinden, originelle zu machen, Einfälle zu haben, ſolche, die uns und andere intereſſiren. Wenn man nicht intereſſirt iſt, kann man nicht intereſſant ſein. So iſt es die Selbſtliebe, die uns nicht blos ſocial, ſondern auch ſpirituell macht, ſie erzeugt den Effect, den die Franzoſen „esprit“ nennen und den als ſolchen Helvetius der Welt erklärt hat. Er hatte damit wirklich, wie damals eine Franzöſin von ihm ſagte, das Geheimniß ſeiner Zeit ausgeſprochen. Gleichzeitig mit Helvetius' Schrift „vom Geiſt“, erſchien Condillac's „Abhandlung von den Senſationen“. Wie Voltaire zu Bolingbroke ſteht, ähnlich verhält ſich Helvetius zu Mandeville.*)

Wir ſtehen am Ausgangspunkte des franzöſiſchen Senſualismus, der, wie ſchon gezeigt, in die Heerſtraße der Materialiſten einlenkt. Hobbes lebt wieder auf gegen Locke.

III.

J. J. Rouſſeau.

Aber auch in der franzöſiſchen Aufklärung ſollte die Gegenwirkung nicht ausbleiben, die den moraliſchen Senſualismus wieder erhob und an Voltaire, Helvetius, den Encyklopädiſten und Holbachianern rächte; ſie kam von einem Manne, den die Bewegung der Philoſophie auf ſeiner Lebens-

*) Claude Adrien Helvetius (1715—71). Sein Hauptwerk De l'esprit erſchien zu Paris 1754.

fahrt ergriffen, die ihn mit Condillac und Diderot zusammengeführt, dann isolirt und vereinsamt hatte, und dem mitten in dem materialistischen Denken und Treiben des Zeitalters wie eine Mission die Aufgabe zufiel, in Frankreich der Idealist des Sensualismus zu werden. Er wurde es dadurch auch für die Welt. Dieser Mann, einzig und unvergleichlich in seiner Art, ist J. J. Rousseau, der geborene Gegner Voltaire's und der Materialisten. Was Locke von Natur und Staat, von der naturgemäßen Entwicklung und Erziehung des Menschen, was der Deismus von der Religion, so alt wie die Schöpfung, was die Moralphilosophie von der Tugend der Sympathie als dem Grundzuge des Herzens gelehrt hatten: das alles gestaltete sich in dem einsiedlerischen Rousseau zu Idealen, denen er träumerisch nachhing, die er sich ausdichtete in schneidendem Contraste zu der verirrten, von der Natur abgefallenen, durch Bildung verdorbenen Welt, die er vor sich sah und der er seine Naturideale, seine idyllische Welt verkündete wie das verlorene Paradies. Sein Wort, ergriffen und feurig wie seine von der Phantasie inspirirte Empfindung, schneidend und scharf wie jener Contrast, der ihn verdüsterte und hob, traf die Herzen der Welt und zündete. Es hieße zu wenig sagen, wenn man in Rousseau nur einen Deisten und Moralphilosophen sehen wollte, der den englischen Sensualismus gerade in den Punkten, worin die französische Aufklärung abgewichen war, wieder auffaßte und zur Geltung brachte. Damit würde seine Eigenart, die Neuheit und der Zauber seiner Darstellung, seine Macht über das Zeitalter nicht erklärt sein. Er war ein Naturdichter, den die Philosophie zu sich rief, nicht einer jener lehrhaften Poeten, deren es in jenem Zeitalter viele gab, die ein philosophisches Thema

in Verſen vortrugen; er war ein Dichter durch die Gewalt und Leidenſchaft ſeiner Empfindung, durch die Art, wie er die Natur genoß und entbehrte, wie er nach Freundſchaft und Liebe dürſtete, als ob ſie die tiefſten Bedürfniſſe des menſchlichen Lebens und ihre Befriedigungen die Löſung des Welträthſels, als ob in der Seelenharmonie die Weltharmonie erfüllt wäre. „Todte Gruppen ſind wir, wenn wir haſſen, Götter, wenn wir liebend uns umfaſſen, lechzen nach dem ſüßen Feſſelzwang“: dieſe Worte unſeres Schiller (aus ſeiner von dem Genfer Philoſophen ergriffenen Jugendzeit) ſagen, wie Rouſſeau empfand und unter ſeinem Einfluſſe die Welt. Es giebt Empfindungen und Gemüthsbewegungen in der menſchlichen Natur, welche die Theorie der Materialiſten nicht verſtehen kann und darum verneinen oder für illuſoriſch erklären muß und die doch ſind und ſich nicht wegreden laſſen; dieſe von der materialiſtiſchen Aufklärung der damaligen Welt unverſtandene und verleugnete Menſchennatur brach in Rouſſeau durch und machte ſich Luft mit empörter Gewalt wie nach einer langen Unterdrückung, ſie kam nicht aus dem Studirzimmer in der Form der Abhandlung und Theorie, die ihre Argumente vorbringt, ſondern wie ein neuer Glaube, deſſen letztes und unumſtößliches Wort heißt: ich bin es ſelbſt! Daher war auch Rouſſeau's letztes Wort er ſelbſt, ſeine eigene Perſon, ſein Leben, ſeine Selbſtbekenntniſſe, deren Glaube und Thema war: „ſo wie ich hat noch niemand empfunden!“ Ich habe es hier nicht mit einer Analyſe ſeiner Gemüthsverfaſſung und ſeines Charakters zu thun, die eine der lehrreichſten und ſchwierigſten Aufgaben enthält und, ſoviel ich ſehe, noch nicht geleiſtet iſt, ſondern blos mit ſeinem Standpunkte. Es war in dem Manne, den eine elende Erziehung und abenteuer-

liche Schickſale früh in die Irre getrieben hatten, vieles von Grund aus verdorben, es war viel Selbſttäuſchung in ſeinem perſönlichen Tugendgefühl, ſelbſt in der Scham, womit er ſeine Sünden bekannte. Aber ſeine Empfindung der moraliſchen Natur war ächt und originell, ſonſt wäre er auch nie der gewaltige und weltbewegende Schriftſteller geworden. Daß er die Natur kindlich empfindet, wie eine Mutter, an deren Herz er ſich flüchtet, unter deren Schutz er ſich wohl fühlt, wie ein Geretteter, wie ein Verfolgter im unnahbaren Aſyl, das macht den Grund auch ſeines Glaubens, der ſich im „Bekenntniß des ſavoiſchen Geiſtlichen" Religion nannte und der Zeitaufklärung ebenſo thöricht als der Mutter Kirche frevelhaft und gefährlich erſcheinen mußte. Auch iſt dieſes Bekenntniß gegen die poſitive Religion wirkſamer geweſen, als die ganze materialiſtiſche Aufklärung, weil es Gläubige machte. Die Kirche verträgt weit eher, daß man Gott leugnet als daß man an ihn glaubt als den Vater der Welt, aber der Kirche das Mutterrecht auf den Menſchen beſtreitet und es überträgt auf die Natur. Dieſer Mutter die abtrünnigen Kinder zurückzuführen, war der Grundgedanke ſeiner Erziehungslehre, die Rouſſeau in ſeinem „Émile" wie einen Roman gab*), worin er ſich als Erzieher erlebte, wie er ſich in der Phantaſie das Idyll vom Genfer See ſchuf, worin er das Glück der Liebe und Freundſchaft genoß, das ihm die Wirklichkeit verſagte. Aus den Menſchenkindern der Mutter Natur Bürger eines Staats zu machen, war die Aufgabe und der Grundgedanke ſeiner Staatslehre. Durch einen neuen Staat und eine neue Erziehung ſollte jener Gegenſatz von Na-

*) S. oben S. 643—45.

tur und Cultur wieder ausgeglichen und gelöst werden, den er auf die Tagesordnung gebracht und mit dessen greller Erleuchtung er seine Laufbahn begonnen hatte. Die Interessen, die in Rousseau ihren Wortführer gefunden, sind erfüllt von Groll über die Welt, und weit mehr als bei den andern Schriftstellern der Zeit, die von den Interessen der Aufklärung bewegt sind, fühlt man in der Feuerkraft seiner Worte, was er selbst prophetisch voraussah: daß das große Gewitter der Welt im Anzuge ist und nahe dem Ausbruch.*)

---

*) Jean Jaques Rousseau (28. Juni 1712— 4. Juli 1778). Seine öffentliche literarische Wirksamkeit fällt in die Jahre von 1750—62, davon ist die fruchtbarste Zeit, worin die drei Hauptwerke verfaßt werden und erscheinen, Rousseau's Aufenthalt in der Hermitage und Montmorency (1756—57—62). Seine glücklichsten Jugendjahre, die auch die philosophischen Studien in sich begreifen, verlebt er in Chambéry und dem benachbarten Les Charmettes (1732—40). Die beiden ersten Abhandlungen waren Gelegenheitsschriften, veranlaßt durch Preisfragen der Akademie von Dijon über den Einfluß der Wissenschaften und Künste auf die Veredlung der Sitten und über die Ursachen der menschlichen Ungleichheit. Die Akademie hatte gefragt, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen habe, die Sitten zu veredeln? Rousseau frug, ob der Fortschritt der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen habe, die Sitten zu veredeln o d e r zu verderben? Die Schrift wurde mit dem Preise gekrönt (1751) und erregte das Aufsehen der Welt. Die zweite (nicht gekrönte) erschien 1754. In der Hermitage schrieb er „La nouvelle Héloise", das Buch erschien 1761 und machte eine ungeheure Wirkung, dann folgte der „Contrat social", zwei Monate später der „Émile" (1762), nach der Ansicht Rousseau's sein bestes Buch. Die öffentlichen Autoritäten waren anderer Meinung. Das Parlament decretirte einen Verhaftsbefehl gegen den Autor (9. Juni 1762), der Erzbischof von Paris schleuderte dagegen einen Hirtenbrief, die Genfer Behörden ließen die Schrift verbrennen. Vor seiner literarischen Periode lagen die Wanderjahre des Irrfahrers (1727—40), jetzt folgten die Wanderjahre des Flüchtlings, verdüstert durch zunehmenden Argwohn, der in allen Verfolgungen Privatcomplote sah. Er flüchtete aus dem Canton Waadt (Yverdun) nach Neufchatel (Moi-

Ich habe an dieſer Stelle die Gegenden der engliſch-franzöſiſchen Aufklärung, die ſich von Locke bis zu Rouſſeau erſtrecken, nur muſtern und den perſpectiviſchen Anblick derſelben geben wollen und kehre jetzt in den Entwicklungsgang des engliſchen Senſualismus zurück, um die Standpunkte auseinanderzuſetzen, die er noch vor ſich hat.

---

tiers-Travers 1762—65), auf die Petersinſel im Bieler See, nach Biel, zuletzt nach England, wo ihm David Hume ein Aſyl bereitete. Hier lebt er einige Monate zu Wooton in der Grafſchaft Derby (1766). Nach weniger Zeit zerfällt er aus ungerechtem Verdacht mit Hume, er kehrt nach Frankreich zurück (Mai 1767), lebt als Flüchtling unter fremden Namen im Schloß Trye, einer Beſitzung des Prinzen Conti, ſeit 1770 in Paris, die letzten Monate in dem Girardin'ſchen Schloß Ermenonville, wo er den 4. Juli 1778 ſtirbt. In England beginnt er ſeine „Confessions" und vollendet ſie vor ſeiner Rückkehr nach Paris (1770), ſie reichen bis zum Jahre 1765 und ſetzen ſich fort in den „Rêveries du promeneur solitaire" und „Rousseau juge de Jean Jaques". Sein Gemüth war völlig verdüſtert, ſeine häuslichen Verhältniſſe elend zerrüttet, er hatte den Einfall, ſein letztes Selbſtbekenntniß auf dem Altar von Notre-Dame niederzulegen. Daß er ſich ſelbſt getödtet, iſt eine Sage, die Frau von Staël zehn Jahre nach ſeinem Tode aufgebracht hat. (Vgl. J. J. Rouſſeau's Leben von Theodor Vogt. Wien 1870).

Elftes Kapitel.

George Berkeley.

I.

Berkeley's Stellung.

1. Verhältniß zu Locke und Malebranche.

Die Erſcheinung Berkeley's unter den engliſchen Philoſophen wird gewöhnlich unrichtig aufgefaßt; man iſt ſo überraſcht, mitten unter den ausgeprägten Realiſten einen, wie es ſcheint, übertriebenen Idealiſten zu finden, daß man ſich verſucht fühlt, ihm eine ganz andere philoſophiſche Stellung anzuweiſen, als er vermöge ſeiner geſchichtlichen Herkunft einnimmt. Selbſt einer unſerer bedeutendſten Geſchichtſchreiber der neuern Philoſophie glaubt dem Standpunkte Berkeley's nur dann gerecht werden zu können, wenn er ihn aus der Reihe der engliſchen Philoſophen unter die deutſchen Metaphyſiker verſetzt und mit Leibniz ſo zuſammenſtellt, als ob er deſſen Vollendung wäre.*) Indeſſen iſt Berkeley nicht der

---

*) J. E. Erdmann's Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung der Geſchichte der neuen Philoſophie (Bd. 2, 2. Abth., S. 173 flg.) und

folgerichtige Leibniz, ſondern der folgerichtige Locke; er iſt, mit Locke verglichen, nicht weniger, ſondern mehr ſenſualiſtiſch. Und gerade darin entdeckt ſich der dauernd wichtige und lehrreiche Charakter derjenigen Philoſophie, die man als „berkeley'ſchen Idealismus" bezeichnet. Seine geſchichtliche Stellung liegt zwiſchen Locke und Hume, ſeine geſchichtlichen Vorbedingungen, unter deren Einwirkung ſich Berkeley's Standpunkt ausgebildet hat, ſind Bacon und Locke, Descartes und Malebranche; die Gegenſätze, die er vorfindet und bekämpft, erſtrecken ſich von dem Deismus der engliſchen Freidenker bis zu jener materialiſtiſchen und atheiſtiſchen Richtung, deren Anſatz Berkeley vor ſich ſah, deren Vollendung aber in der franzöſiſchen Philoſophie des vorigen Jahrhunderts noch nicht in den Horizont ſeiner Schriften und kaum in den ſeines Zeitalters fällt.

Ohne Berkeley's Stellung unter den Philoſophen, die von Bacon und Locke herkommen, irgendwie zu beeinträchtigen oder zu verrücken, läßt ſich ſeine Lehre mit Denkweiſen vergleichen, die in der entgegengeſetzten, durch Descartes beſtimmten Reihe ihren Platz haben. Nur liegt der nächſte Vergleichungspunkt nicht zwiſchen ihm und Leibniz, ſondern zwiſchen ihm und Malebranche. Nicht blos verhält ſich Berkeley ähnlich zu Locke, wie Malebranche zu Descartes, ſondern es trifft ſich, daß beiden daſſelbe Problem zufällt, daß beide dieſes Problem in einer Weiſe löſen, bei welcher der Berührungspunkt eben ſo charakteriſtiſch iſt als der Differenzpunkt. Ver-

---

Grundriß der Geſchichte der Philoſophie (Bd. 2, S. 210—18). Die obige Bemerkung bezieht ſich nur auf die Stellung, die im Entwicklungsgange der neuen Philoſophie Erdmann der berkeley'ſchen Lehre giebt, nicht auf die Art, wie er deren Verhältniß zu Locke erörtert.

ſtehen wir unter Weltanſchauung unſere Sinnenwelt d. h. unſere Vorſtellung der Körper- oder Außenwelt, eine gemeinſame Vorſtellung, die wir nicht willkürlich machen, ſondern unwillkürlich haben, ſo mußte in der Entwicklung der carteſianiſchen Grundgedanken ein Standpunkt kommen, welcher erklärte: „dieſe unſere Weltanſchauung iſt nicht durch uns, ſondern nur durch und in Gott möglich, wir ſehen die Dinge in Gott". Dies war der Kern der Lehre von Malebranche.*) Zu einem ähnlichen Reſultat kommt Berkeley. Hier liegt der Berührungspunkt beider. Aber die Art der Begründung iſt bei jedem eine ganz andere. Weil die Materie, deren Modificationen die Körperwelt ausmacht, grundverſchieden iſt vom menſchlichen Geiſt als einer blos denkenden Natur, darum iſt die Idee der Materie oder Ausdehnung (auf welche die Vorſtellung der Körperwelt d. h. unſere Weltanſchauung ſich gründet) nur in und durch Gott möglich, darum ſehen wir die Dinge in Gott. So denkt Malebranche, die Art ſeiner Begründung iſt ächt carteſianiſch. Weil die Materie eine völlig abſtracte und darum unmögliche Vorſtellung iſt, weil es unabhängig von unſeren wirklichen Vorſtellungen d. h. Wahrnehmungen keine vorſtellbaren, wahrnehmbaren, wirklichen Dinge giebt und geben kann, darum giebt es überhaupt keine Dinge an ſich außer uns, keine Körper an ſich, keine materiellen Subſtanzen, keine Materie als Ding an ſich, darum iſt die Materie überhaupt unmöglich, die Körperwelt daher ohne Reſt identiſch mit der Weltanſchauung d. h. mit der Vorſtellungswelt, die wir nicht gemacht haben, ſondern uns eingeprägt finden

*) Vgl. meine Geſchichte der neuen Philoſophie, 2. Aufl., Bd. 1., 2. Abth., S. 28—81. Insbeſ. S. 69—72.

(nicht durch die Materie, ſondern) durch Gott. So denkt Berkeley, er denkt ächt ſenſualiſtiſch unter den Vorausſetzungen, die Locke begründet hat. Hier iſt der Differenzpunkt zwiſchen ihm und Malebranche, er verneint, was dieſer bejaht: die Realität der Materie, unabhängig von unſerer Vorſtellung! Malebranche iſt zu dieſer Bejahung genöthigt durch die dualiſtiſchen Grundſätze Descartes', Berkeley ſieht ſich zu dieſer Verneinung genöthigt durch die ſenſualiſtiſchen Grundſätze Locke's. Worin dieſe Nöthigung beſteht, das Band zwiſchen dieſer Verneinung und der ſenſualiſtiſchen Denkweiſe: gerade darin liegt das Thema der berkeley'ſchen Lehre und deren idealiſtiſcher Charakter.

2. Vorläufer. Norris und Collier.

Aus dem Geſichtspunkt des menſchlichen Geiſtes hat Malebranche das Daſein einer äußeren oder materiellen Welt weder verneint noch verneinen können. Stellen wir die Frage dagegen unter ſeinen theologiſchen Geſichtspunkt, ſo verhält ſich Gott zur Welt, wie die Idee der Ausdehnung zur wirklichen Ausdehnung, welche beide, genau beſehen, ſich in nichts unterſcheiden, ſo fällt die reale Körperwelt mit der göttlichen Vorſtellung der Körperwelt, alſo auch mit der unſrigen (als welche in Gott iſt) ohne Reſt zuſammen, und es kann daher von Malebranche's theologiſchem Grundgedanken folgerichtig zu dem „Beweis von der Nichtexiſtenz oder Unmöglichkeit der äußern Welt" fortgeſchritten werden. Auf dieſem Wege iſt Berkeley nicht zu ſeinem Satz gekommen, wohl aber zwei ſeiner Landsleute und älteren Zeitgenoſſen, die als ſeine Vorgänger gelten dürfen, nicht als ſeine Vorbilder oder Führer: John Norris, der ſchon im Jahre 1701 den „Verſuch zu

einer Theorie der idealen oder intelligibeln Welt" gab und dadurch Arthur Collier anregte, der seine auf Malebranche gegründete Lehre von der Unmöglichkeit einer äußern Welt schon 1703 festgestellt hatte, fünf Jahre später niederschrieb und nach fünf Jahren (1713) als „Clavis universalis" oder „Neue Untersuchung der Wahrheit" in die Oeffentlichkeit brachte.*) In demselben Jahre erschien die letzte der grundlegenden Schriften Berkeley's, dessen Unabhängigkeit von Collier damit feststeht. Sein Ausgangspunkt ist Locke, Collier's Ausgangspunkt ist Malebranche.

II.

Lebensumriß.

George Berkeley, aus englischem Geschlecht, ist in der irischen Grafschaft Kilkenny zu Kilcrin den 12. März 1684**) geboren und den 14. Januar 1753 zu Oxford gestorben. Seine erste Periode umfaßt die Jahre von 1684—1713 und wird durch das Jahr 1700 in zwei Abschnitte getheilt, der erste enthält die Erziehung im Elternhause und die Schuljahre in Kilkenny, der zweite die Studienzeit auf dem Trinitätscollegium zu Dublin als Schüler (1700—1707) und als Genosse (Fellow). Hier lernte Berkeley aus ihren Schriften

---

*) John Norris, Essay towards the theory of the ideal or intelligible world. 2 vol., 1701.

Arthur Collier, Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world. 1713.

**) Nach Fraser's Memoir of Berkeley (1864) ist Berkeley's Geburtsjahr 1685.

Bacon und Locke, Descartes und Malebranche kennen und entwickelte die nach ihm genannte Lehre. Sie ſtand feſt, als er Dublin verließ, um nach London zu gehen (1713). Er hatte bereits die beiden erſten Hauptſchriften ſeiner Lehre veröffentlicht, den „Verſuch zu einer neuen Theorie vom Sehen“ (1709) und „die Principien der menſchlichen Erkenntniß“ (1710); in London ließ er die dritte erſcheinen, ſeine „Dialoge zwiſchen Hylas und Philonous“*) (1713).

Der zweite Lebensabſchnitt reicht von 1713 — 34. In dieſe Zeit fallen drei Reiſen, die er von London aus unternahm, von denen er nach London zurückkehrte. Auf der erſten begleitete er als Secretär und Kaplan den engliſchen Geſandten Graf Peterborough nach Frankreich, Italien und Sicilien (November 1713 — Auguſt 1714); nachdem er zu London eine ſchwere Krankheit überſtanden, begleitete er auf einer zweiten Reiſe (1715—20) den Sohn eines iriſchen Biſchofs ebenfalls nach Frankreich, Italien und Sicilien. In Paris lernte er Malebranche in ſeiner letzten Krankheit kennen; die eingehende philoſophiſche Unterredung, welche beide Männer hatten und die den Differenzpunkt ihrer Lehren betraf, ſoll den bruſtleidenden Malebranche zu heftig angeſtrengt und ſeinen Tod (13. October 1715) beſchleunigt haben. Italien und Sicilien feſſelten Berkeley's Intereſſe, er hatte die Abſicht eine Beſchreibung Siciliens zu geben und dazu Materialien geſammelt, die auf der Rückkehr verloren gingen. Seine letzte Reiſe galt der Ausführung einer civiliſatoriſchen

*) An essay towards a new theory of vision (1709). A treatise concerning the principles of human knowledge (1710). Three dialogues between Hylas and Philonous in opposition to sceptics and atheists (1713).

Idee, der Errichtung von Missions- und Erziehungsanstalten auf den Bermudasinseln, ein Project, das er lange gehegt und ausführlich entworfen, wofür er Anhänger geworben, die Theilnahme Georg's II. erregt und von Seiten des Ministeriums das Versprechen einer Geldunterstützung erreicht hatte. So ging er, eben verheirathet, im September 1728 nach Rhode-Island und wartete hier drei Jahre auf die versprochenen Mittel, bis ihm Walpole schrieb, daß er umsonst warte, die Regierung habe kein Geld. Unverrichteter Sache kehrte er 1732 nach London zurück. In diesem Jahre erschienen seine Gespräche gegen die Freidenker (Shaftesbury, Mandeville, Collins) unter dem Titel: „Alciphron oder der schwache Philosoph", eine Schrift, die das Interesse der Königin Karoline für Berkeley erneute und so lebhaft befriedigte, daß durch den Einfluß der Königin dem Verfasser das Bisthum Cloyne in Irland zu Theil wurde (März 1734). Von 1735 bis in den Sommer 1752 lebt er als Bischof zu Cloyne, nicht als üppiger und müßiger Pfründengenießer, sondern als ein treuer und eifriger Verwalter seiner geistlichen Amtspflichten. In diese letzte Lebensperiode fallen seine mathematischen Streitschriften („Der Analyst" 1734) und zwei Abhandlungen über die Heilkraft des Theerwassers (1744 und 1752). Seit dem Juli 1752 hatte sich Berkeley nach Oxford zurückgezogen, wo sein zweiter Sohn studirte, und hier ist er in der Mitte seiner Familie den 14. Januar 1753 gestorben.

Die beiden grundlegenden Schriften seiner Lehre sind „die Principien" und „die Dialoge", jene ihrer Anlage nach systematisch, diese polemisch, denn es gilt die Widerlegung der Materialisten und Skeptiker.

Unter seinen Freunden waren Swift und Pope, die in

Berkeley den originellen Denker und den vortrefflichen Charakter hochschätzten, sagte doch Pope von ihm: „Berkeley hatte jede Tugend unter dem Himmel.“ Um von seinen Landsleuten einen der jüngsten zu nennen, den realistischen Geschichtschreiber der Civilisation Englands, dem niemand eine Voreingenommenheit für idealistische Theorien zuschreiben wird, so bemerkt Buckle gelegentlich, wie er das Zeitalter der Restauration schildert und auf Hobbes zu sprechen kommt, daß dieser so scharfsinnige Dialektiker, dieser so ausgezeichnet klare Kopf unter den britischen Philosophen nur Berkeley untergeordnet war. Die berkeley'sche Lehre hat in ihrer Heimat noch heute lebhafte Anhänger und Vertheidiger, unter denen sich mit besonderem Eifer T. Collyns Simon hervorthut*); sie ist in der deutschen Philosophie seit Kant ein fortwirkendes Element, und die genaue und gründliche Vergleichung zwischen dem englischen Idealisten und dem Begründer des Kriticismus gehört nach dem Vorgange Schopenhauer's unter die orientirenden Aufgaben.

---

*) On the thinking substance in man (the anthropological Review for May 1865). Berkeley's doctrine on the nature of matter (the journal of speculative philosophy. Dec. 1869, p. 336—44).

Zwölftes Kapitel.

Berkeley's Idealismus.

I.

Die Grundfrage der Einleitung.

1. Locke's Widerspruch.

Der Punkt, in welchen Berkeley von Locke ausgeht und abweicht, läßt sich sehr genau bestimmen und macht das eigentliche Thema der Einleitung zu seiner Lehre. Locke hatte alle Erkenntnißobjecte für Wahrnehmungsobjecte, diese für Aeußerungen oder Eigenschaften der Dinge erklärt, die letztern in primäre und secundäre Qualitäten unterschieden und unter jenen die allgemeinen oder ursprünglichen Eigenschaften verstanden, welche den Körpern an sich zukommen. Hier liegt der fragliche Punkt. Giebt es unabhängig von unserer Vorstellung Körper an sich, unabhängig von unserer Sinnesempfindung Eigenschaften an sich? Die Frage fällt, wie man sieht, zusammen mit der Setzung oder Verneinung der Materie als eines von aller Vorstellung unabhängigen, außerhalb derselben befindlichen, mit gewissen Eigenschaften begabten Stoffs. Die Frage generalisirt sich. Die Vorstellung

einer ſolchen Materie iſt die einer allgemeinen Subſtanz und allgemeiner Eigenſchaften, d. i. ein ſogenannter Gattungsbegriff, eine abſtracte Vorſtellung oder Idee. Wenn es nun überhaupt keine abſtracten Ideen giebt, ſo iſt die Vorſtellung der Materie, die Lehre von den „primären Qualitäten“ hinfällig, denn ſie verhält ſich zu der Geltung abſtracter Ideen überhaupt, wie der beſondere Fall zur Kategorie. Locke hatte die Geltung der Gattungsbegriffe (in der Natur der Dinge) verneint, dagegen die Vorſtellung allgemeiner Eigenſchaften, welche den Körpern an ſich zukommen, bejaht und auf das nachdrücklichſte behauptet, er hatte in die Bildung der abſtracten Ideen den ganzen Unterſchied zwiſchen Thier und Menſch geſetzt, die unüberſteigliche Kluft beider.*) Hier ſtreitet die Lehre Locke's mit ſich ſelbſt, hier iſt der Punkt, in dem Berkeley mit der Frage einſetzt: giebt es abſtracte Ideen?

2. Berkeley's Nominalismus. Die Unmöglichkeit abſtracter Ideen.

Der Senſualismus iſt nominaliſtiſch geſinnt, wie der Nominalismus in Rückſicht auf die natürliche Erkenntniß der Dinge ſenſualiſtiſch. Unter den neuern Philoſophen iſt die nominaliſtiſche Denkweiſe einheimiſch, aber ſie iſt von keinem ſo ſehr in den Vordergrund aller philoſophiſchen Betrachtung gerückt, ſo grundſätzlich geltend gemacht worden als von Berkeley. Bei dem geordneten Gedankengange des Philoſophirens iſt es nicht gleichgültig, an welcher Stelle eine entſcheidende Anſicht hervortritt. In Berkeley's Lehre hat die Anſicht von der Geltung der Gattungsbegriffe, von der Richtigkeit der abſtracten Ideen die erſte Stelle, ſie ſteht gefliſſentlich an der Spitze

*) The Principles of human knowledge. Introduction, XI.

der Unterſuchung, ſie beſtimmt deren Richtung, ſie introducirt die Philoſophie. Berkeley ſieht in der Geltung der „abſtracten Ideen" den Grundirrthum aller bisherigen Philoſophie, den philoſophiſchen Aberglauben, die Staubwolke, den „Duſt", den die Schulen aufgewirbelt und zuletzt ſo verdichtet haben, daß er die Dinge verdunkelt, den Vorhang von Worten (courtain of words), der uns den Baum der Erkenntniß verhüllt. Dieſe Wolke zu lichten, dieſen Vorhang wegzunehmen, iſt daher die erſte Aufgabe, die er ſich ſetzt.*)

Er unterſcheidet genau zwiſchen „abſtracten" und „allgemeinen Ideen" (abstract and general ideas) und will mit jenen nicht auch dieſe verneinen. Was er verneint, ſind „die abſtracten allgemeinen Ideen (abstract general ideas)"; unter abſtracten Ideen verſteht Berkeley die Vorſtellung allgemeiner Dinge und Eigenſchaften, wie z. B. Menſch, Thier, Körper, Farbe u. ſ. f., die von allen übrigen Merkmalen völlig abgeſonderten Vorſtellungen. Es iſt ſowenig möglich, Farbe im Allgemeinen oder Menſch im Allgemeinen d. h. eine abſtracte Farbe oder einen abſtracten Menſchen vorzuſtellen als ein allgemeines Dreieck, abgeſehen von den Eigenſchaften, worin ſich die Dreiecke unterſcheiden, ein abſtractes Dreieck oder ein Dreieck, welches weder rechtwinklig noch ſchiefwinklig iſt. Eine ſolche Figur iſt unvorſtellbar, eine ſolche Vorſtellung rein unmöglich. Dies gilt von allen Abſtractionen, von allen abſtracten allgemeinen Ideen. Man verſuche ernſthaft, eine Vorſtellung der Art zu bilden, und die Unmöglichkeit wird ſofort einleuchten. Kein natürlicher Menſch hat abſtracte Ideen, ſie ſind Fictionen der Schule,

*) Principles. Introduction, III, XXIV.

ſie ſind nicht blos leer, nicht blos Zeichen, ſie ſind nichts und weniger als nichts, denn ſie ſind abſurd und baar unmöglich. Dies iſt, was die gewöhnlichen Idealiſten gar nicht, die gewöhnlichen Materialiſten und Senſualiſten nicht gründlich genug eingeſehen haben. Jene halten die abſtracten Begriffe für Realitäten, dieſe für Zeichen. Beides iſt grundfalſch, denn es iſt grundfalſch, das Nichts für etwas, das Unmögliche für möglich zu halten. In dieſem Irrthum war auch Locke, der die abſtracten Vorſtellungen für diejenigen anſah, deren Zeichen die Worte ſind, und ohne welche die ſprachliche Bezeichnung der Vorſtellungen nicht auszubilden ſei.

3. Die Geltung allgemeiner Ideen. Die Einzelvorſtellungen.

Um dieſen folgenſchweren Irrthum Locke's ſogleich zu berichtigen: die Worte ſind Zeichen (nicht abſtracter, ſondern) allgemeiner Vorſtellungen, welche ſelbſt Zeichen ſind für eine Reihe gleichartiger Vorſtellungen oder, was daſſelbe heißt, die eine beſtimmte Claſſe von Vorſtellungen repräſentiren. Die allgemeinen Ideen ſind nicht abſtract, ſondern repräſentativ. Es giebt kein abſtractes Dreieck, ſondern nur einzelne Dreiecke, die entweder recht- oder ſchiefwinklig, entweder gleichſeitig oder ungleichſeitig ſind, deren Seiten und Flächeninhalt ihre beſtimmte Größe haben u. ſ. f., aber nichts hindert, daß dieſes beſtimmte ſpitzwinklige Dreieck mir alle diejenigen Eigenſchaften eines Dreiecks erkennbar macht, die von der Größe des einen Winkels, von der Gleichheit oder Ungleichheit der Seiten unabhängig ſind; in dieſem Falle repräſentirt mir dieſes einzelne Dreieck die Claſſe der Dreiecke überhaupt, es wird dadurch „allgemein“, aber nicht „abſtract“, denn es

hört nicht auf, dieſe einzelne genau beſtimmte Figur zu ſein. Es iſt mir unmöglich, ſagt Berkeley, eine Bewegung vorzuſtellen ohne einen Körper, der ſich bewegt mit dieſer beſtimmten Geſchwindigkeit, in dieſer beſtimmten Richtung. Daſſelbe gilt von jeder abſtracten Idee.*)

Was man alſo von abſtracten Ideen gefabelt, war Duſt, der eine ſehr einfache Wahrheit unkenntlich gemacht. Es giebt keine abſtracten, wohl aber allgemeine Vorſtellungen: das ſind Einzelvorſtellungen von repräſentativer Bedeutung, oder Einzelvorſtellungen, ſofern dieſelben Zeichen für andere gleichartige Vorſtellungen ſind von größerem oder geringerem Umfang. Dieſe Zeichen ſind es, welche die Sprache ausdrückt. Abſtracte Ideen ſind leere Worte, Worte ohne Vorſtellungen; allgemeine Ideen ſind Zeichen für Vorſtellungen und als Worte Zeichen dieſer Zeichen.

Es giebt daher im Grunde nur Einzelvorſtellungen, d. h. Anſchauungen oder Wahrnehmungen, deren Elemente die einzelnen Sinnesempfindungen ſind. Dieſe Empfindungen ſind in uns, ſie ſind Vorſtellungsarten oder Perceptionen, nichts anderes. So beſteht das Daſein von Licht und Farbe in der Licht- und Farbenempfindung d. h. im Geſehenwerden, das Daſein des Tons in der Tonempfindung d. h. im Gehörtwerden, das Daſein der Wahrnehmungsobjecte überhaupt im Wahrgenommenwerden, und es muß in dieſer Rückſicht der Satz gelten: esse = percipi. Alles objective Sein (Objectſein) geht ohne Reſt auf in das Vorgeſtelltſein; die Frage iſt, ob das Exiſtiren überhaupt d. h. alle Realität ohne Reſt aufgeht in das objective Sein?

*) Princ., Introd., X—XVII.

II.

Die Wirklichkeit der Ideen.

1. Die primären Eigenschaften als Ideen.

Daß die einfachen Wahrnehmungsobjecte blos in uns sind, hatte Locke von den „secundären Qualitäten" bewiesen, von den „primären" verneint. Ausdehnung und Figur, Bewegung und Ruhe, Zahl und Solidität sollen zugleich in uns und außer uns sein: in uns als Perception, außer uns als Eigenschaften der Körper an sich; jene Perceptionen gelten bei Locke als Abbilder, deren Originale diese Eigenschaften der Dinge sind. Hier liegt zwischen Locke und Berkeley der zweite Differenzpunkt, der durch den ersten bedingt ist. Giebt es keine abstracten Ideen, keine Vorstellung allgemeiner Dinge und Eigenschaften, so giebt es auch keine primären Qualitäten im Sinne Locke's, es giebt keine abstracte Ausdehnung, Figur, Bewegung, Solidität u. s. f. Wir können die Ausdehnung nicht vorstellen, abgesehen von Figur und Größe, die Bewegung nicht, abgesehen von der (größeren oder kleineren) Geschwindigkeit, die Solidität nicht, abgesehen von Härte und Weichheit, die Zahl nicht, abgesehen von unserer combinirenden und zusammenfassenden Wahrnehmung. Alle diese Vorstellungen lösen sich auf in Relationen, die völlig subjectiver Natur sind, daher sind die sogenannten primären Qualitäten entweder nichts oder dasselbe, was Locke „secundäre" genannt hatte. Es giebt nach Berkeley, um mit Locke zu reden, nur secundäre Qualitäten d. h. keinerlei Eigenschaften, die un-

abhängig von der Wahrnehmung oder außerhalb derſelben als etwas Reales zu ſetzen ſind.*)

Einen der ſcheinbarſten Einwürfe gegen dieſen Satz hatte Berkeley gleich in ſeiner erſten Schrift, der „neuen Theorie vom Sehen“ widerlegt: die Thatſache nämlich, daß wir entfernte Dinge ſehen, wodurch der augenſcheinliche Beweis geliefert ſei, daß es Wahrnehmungsobjecte außerhalb der Wahrnehmung gebe. Was wir durch die Geſichtswahrnehmung unmittelbar percipiren, ſind nicht Entfernungen, ſondern Farben, nicht Raumunterſchiede, ſondern Lichtunterſchiede, die Unterſchiede des Hellen und Dunkeln in ihren Abſtufungen; entfernte Objecte ſind nichts anderes als künftige Taſtempfindungen, die wir in Folge beſtimmter Handlungen (Bewegungen) nach Ablauf einer gewiſſen längeren oder kürzeren Zeit haben werden; die Geſichtswahrnehmungen verhalten ſich zu dieſen Taſtempfindungen, wie das Zeichen zum Object. Berkeley will damit gezeigt haben: 1) daß entfernte Objecte nicht unmittelbar in den Bereich der Geſichtswahrnehmung fallen, 2) nicht außerhalb der Wahrnehmung überhaupt liegen, ſie fallen in das Gebiet der taſtenden Wahrnehmung.**)

Locke hatte von den Wahrnehmungsobjecten, die bloße Vorſtellungen ſind, die Claſſe der urſprünglichen Eigenſchaften ausgenommen; Berkeley beweiſt, daß dieſe Ausnahme nicht gilt. Condillac, der gleichfalls von Locke ausging und ſpäter als Berkeley kam, um die entgegengeſetzte Richtung einzufüh-

---

*) Three dialogues. I. Phil. Consequently the very same arguments, which you admitted as conclusive against the secondary qualities, are without any farther application of force against the primary too.

**) New theorie of vision, Sect. CXLVII, Princ. XLII—XLIV.

ren, wollte von jenen Objecten nur eine einzige Ausnahme machen, die Vorstellung der Solidität. Berkeley hatte bewiesen, daß diese Ausnahme nicht gilt, denn man könne die Solidität nicht vorstellen ohne die Unterschiede des Harten und Weichen, die völlig in den Bereich der Tastempfindung fallen.

Was mithin alle Eigenschaften ohne Ausnahme betrifft, so geht ihr Dasein ohne Rest auf in die Perception, sie sind nichts als Wahrnehmungen oder Ideen. Wie verhält es sich aber mit den Dingen, welche die Träger dieser Eigenschaften sein sollen? Die Frage geht auf das Dasein der Substanzen außer uns. Sind sie oder sind sie nicht?

2. Die Dinge als Ideen.

Was von sämmtlichen Eigenschaften gilt, muß auch von ihrem Complex gelten, von der Zusammensetzung sowohl gleichartiger als verschiedenartiger Qualitäten, die wir als zusammenbefindlich wahrnehmen, darum als besondere Complexe d. h. als Einzeldinge unterscheiden und sprachlich als solche bezeichnen. Daher sind die Dinge, sofern sie einen Inbegriff bestimmter Eigenschaften ausmachen, d. h. die einzelnen Dinge nichts als ein Inbegriff bestimmter Wahrnehmungen oder Ideen (collection of ideas) und sowenig außerhalb derselben, als die Farbe außerhalb des Sehens, der Ton außerhalb des Hörens u. s. f. ist, es müßte denn Farben außerhalb der Farben und Töne außerhalb der Töne geben.

Wenn wir daher die Dinge als solche von dem Complex ihrer Eigenschaften unterscheiden und von Dingen an sich sprechen, so kann dies nur zweierlei bedeuten: entweder Dinge im Unterschiede von den einzelnen Dingen oder einzelne Dinge im Unterschiede von dem Complex ihrer Eigenschaften.

Dinge im Unterſchiede von den einzelnen Dingen wären allgemeine Dinge, die ſowenig exiſtiren als allgemeine Dreiecke, das ſind Undinge, abſtracte Ideen, deren Nichtigkeit und Unmöglichkeit im Ausgangspunkte der berkeley'ſchen Lehre dargethan worden. Unter dieſe Kategorie und mit ihr fällt auch der Begriff des abſtracten Körpers, des Körpers im Allgemeinen d. i. der Begriff der Materie als eines Dinges an ſich.

Es giebt nur Einzeldinge. Was ſind die Einzeldinge unabhängig von dem Complex ihrer Eigenſchaften? Sie ſind, was übrigbleibt nach Abzug dieſer Eigenſchaften, was der eiſerne Ring iſt nach Abzug des Eiſens. „Ich ſehe dieſe Kirſche da", ſagt im dritten Geſpräch Philonous zu Hylas, „ich fühle und ſchmecke ſie, ich bin überzeugt, daß ſich ein Nichts weder ſehen noch ſchmecken noch fühlen läßt, ſie iſt alſo wirklich. Nach Abzug der Empfindungen der Weichheit, Feuchtigkeit, Röthe, Säure mit Süßigkeit vermiſcht, giebt es keine Kirſche mehr, denn ſie iſt kein von dieſen Empfindungen verſchiedenes Weſen. Eine Kirſche, ſage ich, iſt nichts anderes als eine Zuſammenſetzung von ſinnlichen Eindrücken oder Ideen, die wir durch unſere verſchiedenen Sinne wahrnehmen." Daſſelbe gilt, ob das Ding Apfel, Stein, Baum, Buch oder wie ſonſt heißt.*)

Der Schluß leuchtet ein: die Dinge, abgeſehen von den einzelnen Dingen, ſind Undinge, die Einzeldinge, abgeſehen von dem Inbegriff ihrer Eigenſchaften, ſind nichts. Nun ſind die Eigenſchaften Wahrnehmungen oder Perceptionen. Daher geht das Daſein der Dinge und deren Inbegriff als

*) Dial. III, vgl. Principles, Sect. I.

Außen- oder Körperwelt, das gesammte Weltgebäude, ohne Rest auf in Perception, und der Satz „esse = percipi" gilt jetzt in seinem ganzen Umfange.*)

3. Ideen und Geister.

Wir können demnach in keinerlei Weise von Dingen an sich sprechen, sondern nur von Dingen, sofern sie Objecte sind. Was die Objecte betrifft, so sind sie sämmtlich und ohne Rest Wahrnehmungen oder Ideen. In dieser Rücksicht gilt der Satz: „es giebt nur Ideen". Ideen sind Wahrnehmungsobjecte oder Percipirtes (Percipirbares), sie sind als solche lediglich passiv und daher unmöglich ohne ein actives Wesen, das sie hervorbringt. Das Percipirende nennt Berkeley „Geist, Seele, Selbst (mind, spirit, soul or myself)"; der Geist, sofern er percipirt d. h. vorstellt und erkennt, ist Verstand (understanding), er ist Wille, sofern er die Vorstellungen erzeugt.**) Jetzt muß erklärt werden: „es giebt nur wahrnehmende und wahrgenommene Wesen d. h. nur Geister und Ideen". Das ist der Satz, der im Mittelpunkt des sogenannten berkeley'schen Idealismus steht und dessen Grundcharakter ausmacht. Was man Ding oder Substanz nennt als Träger der Eigenschaften oder als das denselben zu Grunde liegende Wesen, ist bei Berkeley der Träger der Wahrnehmungen (Ideen) d. h. deren Ursache und Subject. Daher sagt Berkeley, daß es keine anderen Substanzen giebt als percipirende Wesen oder Geister.***) Negativ ausgedrückt: es giebt keine geistlosen, materiellen, nichtdenkenden Substanzen (unthinking things.†)

*) Principles. III. **) Ebendas. II, XXVII. ***) Ebendas. VII. †) Ebendas. III.

Die Welt ist nach Berkeley Geistesproduct und Geistesobject, sie ist durchaus phänomenal, sie ist Vorstellung ohne Rest; er hätte seine Ansicht so gut als Schopenhauer mit dem Worte: „die Welt als Vorstellung" bezeichnen können.

4. Die Ideen als vermeintliche Abbilder der Dinge.

Diese idealistische Weltanschauung erscheint dem gewöhnlichen Bewußtsein, als ob sie verkehrte Welt spiele. Nichts, meint man, sei augenscheinlicher und sicherer als der Unterschied zwischen Dingen und Ideen, die sich zu einander verhalten, wie die Ursachen zu den Wirkungen, wie die Urbilder zu den Abbildern. Die Weltvorstellung in uns sei das Bild der wirklichen, diese außer uns befindliche Welt sei das Original. Wenn Berkeley sagt „außer uns", so muß man nicht blos an die eigenen werthen Personen denken, sondern an vorstellende Wesen überhaupt. „Außer uns" bedeutet soviel als „unabhängig von aller Vorstellung". Der Glaube an Originaldinge außer uns (in diesem Sinn) bildet den eigentlichen Kern der gewöhnlichen Weltansicht, den Berkeley zu zerstören sucht. Gesetzt nämlich, es gäbe solche Dinge an sich, außer der Vorstellung und unabhängig von derselben, so werden sie eben deßhalb unvorstellbar, also auch unvergleichbar sein, denn jede Vergleichung schließt in sich die Vorstellung des Verglichenen. Zwischen Bekanntem und Unbekanntem giebt es keine Vergleichung, es giebt keine zwischen meiner Vorstellung und dem Dinge außerhalb derselben, also ist es nicht möglich, daß mir die Aehnlichkeit beider einleuchtet, mithin können jene Dinge außer uns, wenn sie sind, nicht die Vorbilder oder Originale unserer Vorstellungen sein. Farbe kann ich nur mit Farbe, Ton mit Ton, Wahrnehmbares mit Wahr-

nehmbarem vergleichen, niemals das Wahrgenommene mit dem Unwahrnehmbaren, das Vorgeſtellte mit dem Unvorſtellbaren. Nicht blos daß zwiſchen dieſen beiden Gliedern die Aehnlichkeit uns nicht einleuchtet, noch jemals einleuchten kann; es exiſtirt keine, vielmehr exiſtirt deren Gegentheil, ſie ſind einander vollkommen unähnlich, denn nichts kann unähnlicher ſein, als Wahrgenommenes und Unwahrnehmbares, Sinnliches und Nichtſinnliches. Geſetzt alſo, es gäbe Dinge an ſich, ſo würde die Vergleichung zwiſchen Dingen und Ideen nicht blos unmöglich, ihre Aehnlichkeit nicht blos unerkennbar, ſondern ihre völlige Unähnlichkeit vielmehr vollkommen gewiß ſein. Entweder hat die Aehnlichkeit zwiſchen Ding und Vorſtellung keinen Sinn oder das Ding an ſich hat keinen.*)

5. Materialismus und Skepticismus.

Es bliebe demnach von den Dingen außer und unabhängig von aller Vorſtellung nichts übrig als etwas allen vorſtellenden und vorſtellbaren Weſen abſolut Unähnliches, das man mit dem Worte „Materie“ bezeichnet. Der Glaube an Originaldinge außer uns wird zum Glauben (da von einer Erkenntniß keine Rede ſein kann) an materielle Dinge an ſich, an das abſolute Daſein der Materie, zum materialiſtiſchen Glauben, der ſich für philoſophiſchen Realismus ausgiebt, die Vorſtellung von dem Daſein der Geiſteskraft vollkommen verdunkelt und den Atheismus wie Fatalismus zur nothwendigen Folge hat. Der Materialismus iſt keine Erkenntniß der Dinge, ſondern ein Vorurtheil, das der menſchliche Geiſt hartnäckig feſthält und dadurch an den Tag legt, „eine wie

*) Principles, VIII.

große Anhänglichkeit er hat für das ſtupide gedankenloſe Etwas.“*)

Beharrt man in dem Glauben an das Daſein jener Dinge an ſich mit der Ueberzeugung, daß ſie die Originale unſerer Vorſtellungen nicht ſein können und ohne die Vorliebe für „das ſtupide gedankenloſe Etwas“, ſo bleibt nichts übrig als die Einſicht in die Unmöglichkeit der Erkenntniß überhaupt, oder der ſkeptiſche Standpunkt.**)

Was daher der idealiſtiſchen Weltanſicht entgegenſteht, iſt das gewöhnliche Bewußtſein oder der vulgäre Realismus d. i. der Glaube an das Daſein äußerer Dinge, der entweder in Materialismus oder Skepticismus endet. Und da der Materialismus nur einer ſehr geringen Ueberlegung bedarf, um einzuſehen, daß „Materie“ nichts iſt als ein Wort für ein unbekanntes und unerkanntes Etwas, ſo iſt die Verneinung des Idealismus nothwendig die (indirecte oder directe) Bejahung des Skepticismus.

6. Nothwendigkeit des Idealismus. Die Welt in Gott.

Wir ſtehen vor dem Satz: „entweder Idealismus oder Skepticismus“, aber wir ſind keineswegs in der Lage, beliebig zu wählen. Der Skepticismus bejaht das Daſein der äußeren Dinge und verneint deren Vorſtellbarkeit und Erkennbarkeit.

---

*) Principles, LXXV. It is a very extraordinary instance of the force of prejudice, and much to be lamented, that the mind of man retains so great a fondness against all the evidence of reason for a stupid thoughtless somewhat etc.

**) Principles, LXXXVI—VII. But if they (sensations) are looked on as notes or images referred to things or archetypes existing without the mind, then we are involved all in scepticism.

Nun ist bereits dargethan, daß die Dinge nach Abzug aller Vorstellungen entweder nichts oder weniger als Nichts (abstracte Dinge oder Undinge) sind. Daher lautet die Alternative, wenn man ihr auf den Grund leuchtet: „entweder Idealismus oder Nihilismus". Entweder die Bejahung oder die Verneinung der wirklichen Dinge. Entweder es giebt überhaupt keine äußere, objective, wirkliche Welt, oder sie ist im Geist. Genau so spricht Berkeley seine Alternative aus, die demnach nicht zwischen zwei Möglichkeiten steht, sondern zwischen der Möglichkeit und ihrem Gegentheil, daher nur einen möglichen Standpunkt läßt, den der idealistischen Weltansicht.*)

Existiren heißt vorgestellt werden d. h. im Geist sein. Vorgestellt werden heißt nicht durch mich, auch nicht durch uns vorgestellt werden, denn wir, die menschlichen Geister, gehören auch unter die Dinge, deren Kraft im Vorstellen, deren Dasein im Vorgestelltwerden besteht. Die Welt wird vorgestellt, auch wenn ich sie nicht vorstelle, sie ist, auch wenn meine Person nicht ist; sie wird vorgestellt in anderen Geistern, die wie ich unter die Bedingungen des zeitlichen Daseins fallen. Die Welt ist, auch wenn diese anderen Geister nicht sind, d. h. sie ist in einem ewigen Geist oder in Gott. Hier ist der Punkt, in welchem Berkeley mit Malebranche übereinstimmt.**)

---

*) Principles, VI.

**) Es heißt von den Dingen, deren Inbegriff die Welt ist: „They must either have no existence at all, or else subsist in the mind of some eternal spirit. Princ., VI. Vgl. ebendas. LIII (auf Malebranche bezüglich). Ebendas. XLVIII.

7. Die Ideen als Dinge. Berkeley's Realismus.

Hieraus erhellt, daß die berkeley'sche Lehre sich nicht etwa zur realistischen Weltansicht in Gegensatz, sondern an deren Stelle setzt; sie gilt sich und will gelten als die wahrhaft realistische Weltansicht, die sogenannten Originaldinge außer den Ideen sind nichts, sie sind nicht Urbilder, sondern Wahnbilder, leere Fictionen. Die Ideen sind daher nicht Abbilder, sondern die Originale selbst, überhaupt nicht Bilder, sondern Dinge im Sinne der Wirklichkeit oder Realitäten. Sprechen wir von unseren Ideen, so versteht sich von selbst, daß der Charakter der Realität nicht solchen Vorstellungen zukommt, die wir willkürlich machen, sondern nur denen, die wir unwillkürlich haben, die nicht durch uns, sondern in uns producirt werden, die uns als Weltanschauung eingeprägt sind. Unsere naturgemäßen oder sinnlichen Vorstellungen sind die Originale, von denen die Bilder im Gedächtniß, der Imagination, dem Verstande Spuren, Reste, Nachbilder, Abbilder sind. Man hat also nicht zu fürchten, daß unter Berkeley's Gesichtspunkt „Realitäten" und „Chimären", Dinge und Ideen, welche bloße Phantasiegebilde sind, nicht mehr zu unterscheiden wären.*)

Als Nominalist sagt Berkeley: „die wirklichen Dinge sind die einzelnen"; als Sensualist sagt er: „die wirklichen Einzeldinge sind die wahrgenommenen", und da nach Abzug aller Wahrnehmungen die Dinge gleich nichts sind, so muß er als folgerichtiger Sensualist den idealistischen Ausspruch thun: „die Dinge sind bloße Vorstellungen und nichts an-

*) Principles, XXIX, XXX, XXXIII, XXXVI, LXXXII.

deres", aber sie sind nicht bloße Vorstellungen, die in unserer Phantasie wie Seifenblasen entstehen und vergehen, sondern nothwendige Vorstellungen, an denen unsere Willkür nichts macht und nichts ändert. Daher der realistische Satz, der den idealistischen erklärt, indem er ihn umwendet: „die Wahrnehmungen sind die wirklichen Dinge". Was das gewöhnliche Bewußtsein „Dinge" nennt, das nennt Berkeley „Ideen"; er versteht darunter dem Inhalte nach dieselben Thatsachen, und es ändert an dem natürlichen Thatbestande unserer Vorstellungswelt, an unserer factischen Weltanschauung, an der Sinnenwelt oder an dem, was man die Natur der Dinge nennt, gar nichts, ob diese Thatsachen als Dinge oder als Ideen bezeichnet werden.

Nun könnte man fragen: warum sagt er nicht lieber „Dinge" statt „Ideen"? Warum braucht er einen Ausdruck, der so leicht so vielen und groben Misverständnissen ausgesetzt ist? Er thut es, um gröbere Misverständnisse zu verhindern, vielmehr Grundirrthümer aufzuheben, die das Fundament unserer Weltansicht verkehren. Versteht man unter „Dingen" etwas außer aller Vorstellung, so bezeichnet der Ausdruck das Gegentheil der wirklichen Dinge; versteht man darunter Substanzen d. h. selbstständige und thätige Wesen, so gilt der Ausdruck nur von den vorstellenden, nicht von den vorgestellten Dingen, nur von den Geistern, nicht von den Ideen: versteht man darunter, was jedes einfache natürliche Bewußtsein in Wahrheit darunter versteht, die Wahrnehmungsobjecte, so giebt es keinen Ausdruck, der verständlicher und klarer den Charakter derselben bezeichnet, als das Wort „Vorstellungen oder Ideen."*)

*) Principles, XXXIX.

Dieſer Ausdruck in Berkeley's Munde iſt keineswegs müßig oder gar eine Spielerei, ſondern die kürzeſte und bedeutſame Formel, um zu erklären, daß die Thatſachen der Natur nicht jenſeits der Vorſtellung liegen, ſondern innerhalb ihres Reichs und ihrer Tragweite, daß es kein Sein außer der Vorſtellung giebt, daß unſere nothwendigen Vorſtellungen nicht ein Schein wirklicher Dinge, ſondern dieſe ſelbſt ſind. „Du misverſtehſt mich", ſagt Philonous im dritten Geſpräch zu Hylas, „ich verwandle nicht die Dinge in Ideen, ſondern vielmehr die Ideen in Dinge."*)

III.

Die Einwürfe und deren Widerlegung.

1. Chimären und Sinnestäuſchungen. Berkeley und Copernicus.

Aus dieſen Charakterzügen ſeiner Lehre erklärt ſich leicht ſowohl die Reihe der Einwürfe, die Berkeley ſelbſt gegen ſich auftreten läßt, als die Art, wie er dieſelben widerlegt.**) Die Hauptpunkte ſind ſchon erörtert. Daß der berkeley'ſche Idealismus die Welt in eine Chimäre oder in eine Art Traum verwandle und das Daſein der Dinge abhängig mache von unſerer Wahrnehmung, alſo von dem Daſein unſerer Perſonen, iſt das viel variirte Thema der Einwürfe. Daß nothwendige Vorſtellungen keine Chimären, eine (allen Geiſtern) gemeinſame Vorſtellungswelt oder Weltvorſtellung kein Traum,

*) I am not for changing things into ideas, but rather ideas into things etc. Dial III. The works etc. London 1820, vol. I, p. 201.

**) Principles, XXXVII—LXXXI—LXXXV.

daß dieſe von aller menſchlichen Willkür unabhängige, nicht durch uns, ſondern in uns gegebene Vorſtellung keineswegs an das flüchtige Daſein der menſchlichen Perſonen gebunden iſt und alſo keineswegs mit ihnen ſteht und fällt, iſt das oft widerholte Thema berkeley'ſcher Widerlegung. Wenn nach Berkeley „exiſtiren" ſo viel heißt als „wahrgenommen werden" und alſo „nicht wahrgenommen werden" ſo viel heißt als „nicht exiſtiren": wie verhält es ſich dann, muß man fragen, mit der Sonnenbewegung, die wir ſehen, und mit der Erdbewegung, die wir nicht ſehen? Jene iſt nicht, dieſe iſt. Scheitert alſo nicht in ihren nächſten Folgerungen die berkeley'ſche Lehre an der copernicaniſchen? Folgt nicht aus dieſem Idealismus, daß jede unſerer unwillkürlichen Sinnestäuſchungen, deren ſo viele ſind, für wahr und wirklich zu halten ſei? Dieſe Einwürfe hat Berkeley nicht überſehen und konnte ſie leicht in Zeugniſſe für ſeine Lehre verwandeln. Daß unſerer Wahrnehmung von ihrem Standpunkt aus die Erde als der Centralkörper erſcheint, um den ſich die Sonne bewegt, iſt eine wirkliche, unleugbare, wohlbegründete Thatſache. Wenn nun ein aſtronomiſches Dogma behauptet, daß unabhängig von unſerer Wahrnehmung die Erde wirklich dieſer Centralkörper ſei, den die Sonne umkreiſt, ſo gilt dabei die Annahme, daß die Wahrnehmungsobjecte unabhängig von der Wahrnehmung exiſtiren: eine Annahme, die Berkeley ſo wenig berechtigt, daß er ſie vielmehr von Grund aus verneint. Und wenn Copernicus jenes aſtronomiſche Dogma gerade durch die Annahme widerlegt hat, daß vom Standpunkt der Sonne aus betrachtet, die Erde als Planet erſcheine, ſo iſt ja ſeine große Reform der Aſtronomie gerade dadurch begründet, daß er die Erde zum Wahrnehmungsobject macht

und als ſolches beurtheilt. Vergleichen wir jetzt die aſtronomiſchen Vorſtellungsweiſen mit der Grundlehre Berkeley's, ſo leuchtet ein, daß das alte Syſtem ihr widerſtreitet und das copernicaniſche mit ihr übereinſtimmt.*) Unſere Wahrnehmungen ſind wahr, jede an ihrem Ort, aber ſie ſind nicht aphoriſtiſch, ſondern bilden einen Zuſammenhang, eine Ordnung, die auch wahrgenommen ſein will und uns nöthigt, dieſen Zuſammenhang zu ergründen und nicht bei dem einzelnen Eindruck ſtehen zu bleiben, ſonſt hätten wir keine Vorſtellungswelt, ſondern ein Vorſtellungschaos. Eben das iſt die Aufgabe der Wiſſenſchaft, die Einſicht zu gewinnen in den Text unſerer Wahrnehmungen.

2. Der Schein des Abſurden.

Die wohlfeilſten Einwürfe ſind auf den gewöhnlichen Menſchenverſtand immer die wirkſamſten, und zu Einwürfen dieſer Art bot Berkeley ſelbſt durch ſeine Ausdrucksweiſe die leichteſte Handhabe, denn es war ſehr leicht, den Schein des Paradoxen, den Berkeley nicht ſcheute, in den des Abſurden zu verwandeln, ſo gründlich er denſelben auch abgewehrt hatte. Eigentlich ſind es nicht Einwürfe zu nennen, ſondern Späße, die man mit ſeiner Terminologie trieb. Er verſtand unter Ideen Wahrnehmungsobjecte oder Dinge, wie vor ihm Locke, nach ihm Condillac unſere ſinnlichen Eindrücke „Ideen" nannte; indeſſen laſſen ſich unter Ideen auch allerhand Einfälle und Phantaſiegebilde verſtehen, wie es im gewöhnlichen Sprachgebrauch wirklich geſchieht. Will man nun, daß Berkeley, wo er „Ideen" ſagt und Wahrnehmungsobjecte oder

*) Principles, LVIII.

Dinge meint, Einfälle oder Phantaſiegebilde gemeint haben ſoll, ſo iſt des Spaßes kein Ende. Das wirkliche Feuer und die Idee des Feuers! Das eine brennt und das andere brennt nicht! Welcher Unterſchied, den Berkeley überſah, da er das wirkliche Feuer für eine Idee hielt! In der That glaubte Berkeley, daß das wirkliche Feuer ſowenig unabhängig von der Wahrnehmung exiſtire, als der wirkliche Schmerz unabhängig von der Empfindung. Daß Speiſe und Trank Wahrnehmungsobjecte ſind, iſt die ſelbſtverſtändlichſte Sache von der Welt, aber daß wir nach Berkeley Ideen eſſen und trinken, iſt der ergötzlichſte Unſinn.*) „Der gute Berkeley", ſcherzte nach deſſen Geneſung ſein Arzt Arbuthnot, „hat die Idee eines hitzigen Fiebers gehabt, und es war ſehr ſchwer, ihm die Idee der Geſundheit wiederbeizubringen." Voltaire verſtärkte dieſe Sorte von Einwürfen durch das einfache Mittel der Multiplication und lieferte in ſeinem philoſophiſchen Wörterbuch bei Gelegenheit des Artikels „Körper" dem berkeley'ſchen Idealismus eine kurze und ſiegreiche Schlacht. „Zehntauſend Kanonenkugeln und zehntauſend getödtete Menſchen ſind nach Berkeley's Philoſophie zehntauſend Ideen." Wozu der Aufwand? Voltaire würde Berkeley vollkommen widerlegt haben, wenn er an einer einzigen Kanonenkugel gezeigt hätte, was davon nicht wahrnehmbar oder Ding an ſich iſt. Ihm galt Locke als der Philoſoph, dem er folgte, doch hat er ihn im Grunde ſehr wenig verſtanden, da er denſelben in Berkeley ſowenig wiedererkannt hat. Man darf das Verhalten zu Berkeley als eine Probe betrachten des richtigen Verhaltens zu Locke. Wer jenen vollkommen misverſteht,

*) Principles XXXVIII, XLI.

kann dieſen nicht wohl verſtanden haben. Freilich muß man es mit Voltaire nicht ſo ernſt nehmen, denn witzig und ſkeptiſch, wie er war, fand er ſich immer mehr aufgelegt, etwas lächerlich zu machen, als zu widerlegen.

Berkeley hat den Spaßmachern das Richtige geantwortet. Sowenig ſeine philoſophiſche Anſicht den Thatbeſtand des gewöhnlichen Bewußtſeins verändere, ſondern blos erkläre, ſowenig verändere ſeine philoſophiſche Ausdrucksweiſe den gewöhnlichen Sprachgebrauch. Man ſolle mit dem Philoſophen denken und mit dem Volke reden; die Idealiſten ſeiner Art dürfen von „Dingen“ ſprechen, ebenſo gut als die Copernikaner vom Aufgang und Untergang der Sonne.*)

IV.

Berkeley's Erkenntnißlehre.

1. Die Erkenntnißobjecte. Die Ordnung der Dinge, das Buch der Welt.

Aus Berkeley's Ideenlehre folgt ſeine Erkenntnißlehre. Die Erkenntnißobjecte ſind Gott, die Geiſter, die Ideen und deren Verhältniſſe; der Inbegriff der Geiſter und Ideen iſt die Welt, der Inbegriff der ſinnlichen Ideen oder Wahrnehmungsobjecte iſt die Natur. Sinnliche Ideen und natürliche Dinge ſind dieſelben Objecte, die zwar unabhängig von der Vorſtellung nichts ſind, wohl aber exiſtiren, auch wenn ich ſie nicht vorſtelle, denn ihre Vorſtellung dauert fort in Geiſtern *außer* mir; in dieſer Rückſicht können die ſinnlichen Ideen auch „äußere Dinge“ heißen und die Natur Außenwelt.**)

---

*) Principles LI, vgl. XL. **) Principles XC.

Es giebt demnach Erkenntniß Gottes, der Geister (Selbsterkenntniß und Erkenntniß der Geister außer uns), der Natur; die Naturwissenschaft fällt zusammen mit der Erkenntniß der sinnlichen Ideen (Körperwelt) und ist als solche Naturphilosophie und Mathematik. Auf diese letztere namentlich richtet Berkeley kritisch die Grundsätze seiner Ideenlehre. Man muß sich folgende Hauptpunkte vergegenwärtigen, um Berkeley's Folgerungen an dieser Stelle zu würdigen: 1) die Natur ist durchaus wahrnehmbar, es giebt in ihr nichts Unwahrnehmbares, Unvorstellbares, nichts absolut Verborgenes, daher keine Naturmystik, keine Lehre sogenannter verborgener Qualitäten, 2) es giebt kein Ding an sich, keine Materie, keine Körper an sich, daher verwirft er die Corpusculartheorie, die materialistische Naturerklärung, aus deren Principien, nämlich der Annahme einer Materie, in Wahrheit nicht ein einziges Phänomen wirklich erklärt werde, 3) es giebt keine abstracten Ideen, sondern nur Wahrnehmungsobjecte, deren Dasein lediglich im Vorgestelltwerden besteht, daher sind diese Objecte zwar durchaus vorstellbar, aber auch völlig passiv, weder selbständige noch thätige Wesen, weder Substanzen noch Ursachen, es giebt demnach in der Natur selbst keine Causalität und keinen Causalzusammenhang. Er verwirft daher grundsätzlich wie die materialistische, so die mechanische Erklärung der Dinge. Was wir als Naturproducte vorstellen, sind ihrer wirklichen Ursache nach göttliche Willensproducte, Wirkungen eines schöpferischen, zweckthätigen Willens; was wir als Naturgesetze wahrnehmen, sind constante und regelmäßige Wirkungen Gottes; der gesammte mechanische Apparat der Dinge ist die Bedingung zu dieser Regelmäßigkeit und verhält sich zu der gewollten Natur, zu der

Weltſchöpfung, wie das Mittel zum Zweck. Daher fordert Berkeley als endgültige Richtſchnur zur Naturbetrachtung ſtatt des Mechanismus die Teleologie, die Ergründung der Dinge nach Zweckurſachen oder göttlichen Abſichten. Unſere Wahrnehmungsobjecte (die natürlichen Dinge) ſind geordnet, aber ſie machen dieſe Ordnung nicht ſelbſt aus eigener Cauſalität, ſowenig die einzelnen Buchſtaben ſelbſt die Worte und die einzelnen Worte ſelbſt den Text des Buches machen. Den Text des Buches macht der Schriftſteller, den Text der Welt macht Gott. Wie ſich die Buchſtaben zum Wort und die Worte zum Sinn verhalten, ſo verhalten ſich die natürlichen Dinge zu der Ordnung, die ſie verknüpft: nicht wie die Urſache zur Wirkung, ſondern wie das Zeichen zum Bezeichneten. Berkeley liebt dieſes Bild, und man ſieht, daß es ihm vorſchwebt, auch wo er es nicht ausſpricht. Der Naturforſcher ſtudirt das Buch der Welt, während die gewöhnliche Erfahrung ſich die Worte zuſammenbuchſtabirt, ein paar Sätze lieſt und, wenn es hochkommt, ein paar Seiten. Es ſind dieſelben Buchſtaben, dieſelben Worte, dieſelben Sätze, aber wer das Kapitel geleſen hat, verſteht ſie ganz anders als der Buchſtabirer oder der Leſer, der blättert oder der nur eine Seite umfaßt. Man kann auch wiſſenſchaftlich auf verſchiedene Art den Text der Welt, wie den eines Buches leſen. Der eine lieſt, um den Sinn des Schriftſtellers zu ergründen, der andere, um an Worten und Sätzen grammatiſche Beobachtungen zu machen. So unterſcheidet ſich nach Berkeley die Naturphiloſophie von der gewöhnlichen Naturwiſſenſchaft.*)

*) Principles CVII—CIX.

2. Die mechaniſche Naturerklärung.

Die mechaniſche Naturerklärung erkennt von den eigentlichen Urſachen der Erſcheinungen nichts, ſie erkennt nur die Gleichförmigkeit der Wirkungen. Daß irdiſche Körper zur Erde fallen, ſieht jeder; der Naturforſcher erklärt die Sache aus der Anziehungskraft der Erde, er ſieht weiter und erkennt in Ebbe und Fluth dieſelbe Erſcheinung, die er erklärt aus der Anziehungskraft des Mondes, er ſieht weiter und erkennt in der Bewegung der Planeten dieſelbe Erſcheinung, die er erklärt aus der Anziehungskraft der Sonne. Jetzt generaliſirt er die Attraction und erklärt daraus im weiteſten Umfange eine Reihe verſchiedener und analoger Bewegungserſcheinungen; die Gravitation gilt ihm als allgemeines Geſetz und ſollte gelten nur als eine Regel, die ſich auf nichts gründet als die Analogie gewiſſer Erſcheinungen, und die nichts erklärt als die Gleichförmigkeit gewiſſer Wirkungen, ſie erklärt nicht die Urſache, ſie beſchreibt nur den Erfolg. Dieſer Körper fällt zur Erde d. h. er wird von der Erde angezogen d. h. die Erde zieht ihn an. Leiſtet nun die Erklärung aus der Attractionskraft der Erde etwas anderes oder mehr als daß ſie die Thatſache beſchreibt, die im Falle des Körpers vor ſich geht? Und die Theorie der allgemeinen Attraction umfaßt zwar mehr Erſcheinungen als die irdiſche Körperwelt, aber dringt in der Erklärung derſelben nicht tiefer. Es iſt noch die Frage, ob dieſelben Wirkungen, welche die Attraction erklären will, nicht beſſer durch den Stoß erklärt werden können; es iſt noch die Frage, ob es nicht Materien giebt, deren Theile eine der

Attraction entgegengesetzte Tendenz haben, für welche daher das sogenannte Gesetz der Attraction nicht gilt.*)

Die mechanische Erklärung der Natur erleuchtet die Regelmäßigkeit der Erscheinungen, die Gleichförmigkeit der Wirkungen, die in der That stattfindet, und fördert dadurch eine große Wahrheit zu Tage. Diese Leistung ist ihr Verdienst, das an Newton's berühmtem Werke, den „mathematischen Principien der Naturphilosophie" mit Recht bewundert wird.**) Aber die eigentliche Ursache wird dadurch nicht erkannt. Newton's Grundbegriff eines absoluten Raumes, einer absoluten Zeit, einer absoluten Bewegung widerstreiten Berkeley's Grundlehren, erstens weil sie abstracte Ideen sind, dann weil sie Dinge an sich unabhängig von der Vorstellung setzen. Dasselbe gilt von den mathematischen Grundbegriffen, den arithmetischen und geometrischen Abstractionen, dem abstracten Begriff der Zahl und dem abstracten Begriff der Ausdehnung, der nach Berkeley einen der größten aller Widersprüche in sich schließt, nämlich das Paradoxon der unendlichen Theilbarkeit d. i. die Vorstellung unvorstellbarer Theile, die Vorstellung des Unendlichkleinen, das, unendlich vervielfältigt, nicht der kleinsten gegebenen Ausdehnung gleichkommen soll. Von diesem seinem Standpunkt aus, wonach die Vorstellbarkeit das Maß der Realität ist, bekämpfte Berkeley die Infinitesimalrechnung. Er hätte an dieser Stelle sehen sollen, daß der Begriff der Größe mit *seinem* Begriff der Vorstellbarkeit streitet und also der letzte zu eng gefaßt ist. Hier tritt der sensualistische Ursprung und Charakter des berkeley'schen Idealismus deutlich zu Tage; Vorstellbarkeit fällt ihm zusammen mit Wahrnehmbarkeit, und

*) Principles CIII—CVI. **) Ebendas. CX—CXIV.

da die ſinnlichen Eindrücke einzelne und discrete ſind, ſo verneint er die Continuität der Größe. In der Unverträglichkeit ſeiner Lehre mit der Analyſis des Unendlichen entdeckt ſich die Schwäche ſeines Standpunkts, die nicht in dem Idealismus, ſondern in der blos ſenſualiſtiſchen Grundlage deſſelben enthalten iſt, aber freilich macht eben dieſe Grundlegung den Charakter des berkeley'ſchen Idealismus.*)

3. Geiſter und Gott. Die religiöſe Philoſophie (Theodicee).

Unſerer eigenen geiſtigen Thätigkeit ſind wir unmittelbar gewiß durch innere Wahrnehmung (Reflexion), nicht durch Senſation; ſowenig der Ton ſichtbar und die Farbe hörbar iſt, ſowenig iſt der Geiſt ſinnlich wahrnehmbar oder, was daſſelbe heißt, durch Ideen erkennbar, wohl aber können wir aus gewiſſen Ideen oder Wahrnehmungen auf das Daſein anderer Geiſter außer uns ſchließen.

Wie wir den Künſtler aus ſeinem Werk erkennen, aber nicht in demſelben als Object vorfinden, ſo erkennen wir Gott nicht als ein Wahrnehmungsobject, nicht als eine Idee, deren keine ihn ſelbſt ausdrückt, ſondern aus ſeinem Werk. Sein Werk iſt unſere geſammte Weltanſchauung. Je tiefer und umfaſſender wir in das Werk des Künſtlers eindringen, um ſo erkennbarer wird der Künſtler ſelbſt; je mehr wir im Geiſte des Künſtlers leben und denken, um ſo tiefer erfaſſen wir ſein Werk. Aehnlich verhält es ſich mit unſerer Gotteserkenntniß. Je zuſammenhängender, geordneter, umfaſſender unſere Weltanſchauung iſt, um ſo erkennbarer wird uns die göttliche Wirkſamkeit; je mehr wir in Gott leben und denken

*) Princ. CXIV—CXVII, CXVIII—CXXII—CXXXIV.

d. h. je mehr er uns innerlich gegenwärtig ist, um so deutlicher erkennen wir ihn selbst im Universum. Die deutlichste Offenbarung ist der göttliche Weltplan, nur erkennbar einer teleologischen Betrachtung der Dinge, die in den Mängeln und Unvollkommenheiten der Welt Mittel zum Besten, Fügungen der höchsten Weisheit und Güte, wohlthätige Schatten in dem vollkommensten aller Gemälde erkennt. Die wahre Weltbetrachtung ist die Theodicee. Hier finden wir Berkeley in Uebereinstimmung mit Leibniz. Hier ist diejenige Einheit der Religion und Philosophie, die Berkeley erstrebt, die er nicht blos den Materialisten, Atheisten und Skeptikern entgegenhält, sondern auch den Deisten, Freidenkern und überhaupt allen Gegnern des positiven Christenthums; diese religiöse Philosophie ist das Ziel seiner Lehre, das Berkeley vertheidigt nicht blos mit religiösem, auch mit bischöflichem Eifer. Es ist nicht zu verkennen, daß auf dieser letzten Strecke des Weges, der in die Religion und Kirche einmündet, der fromme Mann schneller läuft als der Philosoph; er eilt, seinen Idealismus, der auf dem Sensualismus ruht, unter das Dach der Kirche zu bringen; seine nominalistische Denkweise sucht durch den Sensualismus hindurch auf dem Wege des Idealismus den altgläubigen Supranaturalismus und nähert sich gerade in diesem Ziel den scholastischen Nominalisten. Man kann unter dem Eindrucke der berkeley'schen Philosophie die Vorstellung haben, als ob ein scharfsinniger Denker ausgehe von Scotus und Occam, die Straße von Bacon und Locke durchwandern und auf einem originellen, selbstgefundenen Wege, der sich mit Malebranche kreuzt, in die Nähe seiner Ausgangspunkte zurückkehre.*)

*) Princ. CXLVI—CLVI.

4. Das ſkeptiſche Reſultat.

Es iſt leicht zu ſehen, daß ſich dieſe ſenſualiſtiſche Grundlegung und dieſe ſupranaturaliſtiſche Vollendung der berkeleyſchen Lehre nicht miteinander vertragen, daß der unergründliche Wille Gottes, als die alleinige Urſache alles Erkennbaren, unſere Erkenntniß unſicher (ſogar den conſtanten Ordnungen der Natur gegenüber) und im letzten Grunde unmöglich macht. Dies hat auch Berkeley ſelbſt ſich nicht verborgen, er hat ausdrücklich erklärt, daß wir wohl im Stande ſind, gewiſſe allgemeine Naturgeſetze oder Regeln des natürlichen Geſchehens zu erkennen und daraus gewiſſe Erſcheinungen herzuleiten, daß wir aber keine derſelben „demonſtriren“ oder als nothwendig erweiſen können. „Denn alle Deductionen dieſer Art hängen ab von der Annahme, daß der Urheber der Natur ſtets gleichförmig handle, unter beſtändiger Beobachtung der Regeln, die wir für Principien nehmen, und das können wir niemals einleuchtend erkennen.“*)

Wir werden daher auf dem Punkte, wo Berkeley die Philoſophie ſtehen läßt, entweder dem Unvermögen unſerer Erkenntniß aus dem Inhalte des Glaubens und der religiöſen Erleuchtung zu Hülfe kommen oder, wenn weiter philoſophirt werden ſoll ohne Rückkehr in das Aſyl des Glaubens, erklären müſſen, daß eine wahre und nothwendige Erkenntniß der Dinge aus ſenſualiſtiſchen Mitteln nicht beſtritten werden könne. Das iſt der Schritt vom Senſualismus zum Skepticismus.

---

*) Princ. CVII.

Dreizehntes Kapitel.

David Hume.

I.

Hume's Aufgabe und Standpunkt.

1. Die Vorgänger.

Der Fortgang, den die Erfahrungsphiloſophie nehmen mußte, war durch Bacon's Lehre vorgezeichnet, durch Hobbes eingehalten, durch Locke entſchieden; ſie hatte nicht blos, wie es bei Bacon hier und da ſcheinen kann und wie noch heutzutage viele den Empirismus verſtehen, der Naturwiſſenſchaft, nämlich der phyſikaliſchen Erforſchung der Dinge nach empiriſcher Methode, einfach das Feld zu räumen, ſondern ſie behielt die ihr eigenthümliche Aufgabe, die Erfahrung und deren Bedingungen in der menſchlichen Natur zu unterſuchen. Jener baconiſche Grundſatz, daß alle Erkenntniß in der Erfahrung beſtehe, mußte ſich in die Frage umwandeln: worin beſteht die Erfahrung und Wahrnehmung ſelbſt? In der Stellung dieſer Frage lag ſchon die Nothwendigkeit, die Unterſuchung auf das ganze Gebiet der innern Menſchennatur auszudehnen und die experimentelle Methode, wie Bacon gefordert und Hobbes verſucht hatte, in die geiſtigen Materien,

in die moraliſchen Wiſſenſchaften einzuführen, mit einem Worte die Erkenntniß der menſchlichen Natur zur eigentlichen Aufgabe der Philoſophie zu machen. Mit völliger Klarheit über dieſes Thema hatten bereits Locke und Berkeley ihre Aufgaben gefaßt. In dieſe Richtung ſah ſich Hume geſtellt und erkannte im Hinblick auf ſeine Vorgänger ſehr wohl, wie weit ſie ihm vorgearbeitet hatten; er nahm die Erforſchung der menſchlichen Natur nach experimenteller Methode, wie er es gleich in der Bezeichnung ſeines erſten und wichtigſten Werkes ausſprach, zur Hauptaufgabe ſeines Lebens; er wollte unſere geiſtige Handlungsweiſe im Erkennen und Wollen aus ihren rein natürlichen Triebfedern erklären, nicht unſer Thun ändern, ſondern es durchſchauen und darüber Rechenſchaft geben, ſo unverblendet und nüchtern als möglich. Dazu trieb ihn, wie er ſelbſt bekennt, ſowohl das perſönlich tiefe Bedürfniß, ſich über das eigene Leben und Verhalten aufzuklären, als der Ehrgeiz die Welt zu belehren. Wie Bacon in Rückſicht auf die Erkenntniß der äußern Natur den Flug des Denkens widerrathen und der Philoſophie ſtatt der Fittiche Blei und Gewicht angelegt hatte, ſo wollte Hume die Erkenntniß der innern Natur betrieben ſehen. Die Philoſophen, meinte er, ſollen es nicht machen wie die Engel, die mit ihren Flügeln ihre Augen bedecken. Dem Spiritus der neuern ſpeculativen Denker, wie Descartes, Malebranche und Leibniz, wollte Hume etwas vom engliſchen Phlegma beimiſchen, und davon hatte er ein gutes Theil mehr als Bacon in ſeinem eigenen Naturell.

Wir haben ſchon gezeigt, wohin der Weg der Erfahrungsphiloſophie gerichtet iſt. Unter dem Geſichtspunkt einer rein ſenſualiſtiſchen Erkenntnißtheorie, wie ſie Locke gegeben, müſſen

die Dinge an ſich (Subſtanzen) für unerkennbar gelten, ebenſo die Eigenſchaften, welche Dingen an ſich zukommen, ebenſo jede Art eines in der Natur der Objecte begründeten Zuſammenhangs. Auch wiſſen wir, wie Locke in allen dieſen Punkten die Bedenken, welche ſein Standpunkt fordert, zwar empfunden, aber denſelben keineswegs volle Rechnung getragen hatte; er hatte die Subſtanz der Dinge für unerkennbar, aber das Daſein Gottes für demonſtrabel, das Weſen der Körper für unbegreiflich, aber deren Cauſalität und Grundeigenſchaften für unmittelbar einleuchtend gehalten. Der Widerſtreit, in den ſeine Lehre mit ſich ſelbſt gerathen war, lag offen vor Augen. Berkeley erkannte die Mängel, befreite den Senſualismus von dieſen locke'ſchen Halbheiten und kam zu der Folgerung, daß die Dinge an ſich wie deren Eigenſchaften nicht blos unerkennbar, ſondern ganz und gar nichtig, und die wirklichen Objecte bloße Vorſtellungen ohne alle eigene Cauſalität ſeien. Was wir den natürlichen Zuſammenhang der Dinge nennen, dieſe Ordnung unſerer Erkenntnißobjecte, iſt nach Berkeley Schöpfung, göttliche Willensthat, alſo die Wirkſamkeit einer unergründlichen Urſache. Daher muß die ſenſualiſtiſche Erfahrungsphiloſophie jede wirkliche Erkenntniß aus natürlichen Mitteln für unmöglich erklären, d. h. ſie muß *ſkeptiſch* werden, wenn ſie entſchloſſen iſt, blos mit natürlichen Mitteln zu rechnen.

Dieſe Rechnung unternimmt Hume und zieht das Facit. Er knüpft ſein Reſultat unmittelbar an Locke und Berkeley, insbeſondere an den letztern, deſſen Idealismus, wie Hume meint, nur Skepticismus bewirken könne; er nennt Berkeley's Lehre „die beſte Anweiſung zum Skepticismus" und jenen Fundamentalſatz, von dem ſie ausging, daß alle abſtracten

Ideen ungereimt und nichtig seien, „eine der größten und wichtigsten Entdeckungen, welche die Philosophie der jüngsten Zeit gemacht habe".

2. Erfahrungsphilosophie und Erfahrung.

Ich will den Charakter des hume'schen Skepticismus gleich hier in seinen Grundzügen feststellen. Es giebt gewisse natürliche Ueberzeugungen, die das gemeine Leben auf Schritt und Tritt begleiten, die deshalb der philosophische Zweifel wohl in einigen Köpfen momentan wankend machen und erschüttern, aber keinem auf die Dauer ausreden kann. Die Ueberzeugung von dem Dasein der Dinge außer uns, von einem nothwendigen Zusammenhang, welcher die Dinge, die Vorstellungen, die Dinge und Vorstellungen verknüpft, ist in dem natürlichen und einfachen Menschenverstande unvertilgbar. Setzen wir nun einen Skepticismus, der mit allem Scharfsinne beweist, daß jene Ueberzeugungen nicht blos unbegründet, sondern widerlegbar und vernunftwidrig sind, so ist die Folge einer solchen skeptischen Ansicht der stärkste Gegensatz zwischen dem natürlichen Leben und der Vernunfteinsicht, ein heilloser Riß, wie es scheint, zwischen Leben und Denken. Einen solchen Widerstreit hat auch Hume in sich erlebt und empfunden, er hat am Ende seiner philosophischen Betrachtungen, als er die Grundfesten der menschlichen Lebensansicht vom Zweifel hinweggerafft sah, ähnliche Anwandlungen gehabt als Descartes im Anfange der seinigen, und man kann in dem Hauptwerke des englischen Philosophen die Schlußabhandlung des ersten Buchs nicht lesen, ohne an die ersten Meditationen Descartes' auch in der Art des Selbstgesprächs erinnert zu werden. Hume

endet die Unterſuchung über die menſchliche Erkenntniß ähnlich, wie Descartes die ſeinige beginnt.

Indeſſen iſt Hume kein Mann der philoſophiſchen Melancholie. Der Riß iſt da und muß geheilt werden. Wenn es die Vernunft nicht vermag, muß die Natur helfen. Man unterwerfe ſich alſo den natürlichen Ueberzeugungen mit der Einſicht, daß ſie grundfalſch ſind. Da ihnen gehorcht werden muß und aus Vernunftgründen nicht gehorcht werden kann, ſo gehorche man blind. Gerade dieſe *blinde* Unterthänigkeit will als der vollkommenſte Ausdruck der ſkeptiſchen Denkart gelten, denn ſie folgt aus der Einſicht in die Vernunftwidrigkeit jener natürlichen Grundſätze. Ein merkwürdiger Zug dieſes Skepticismus! David Hume will zu dem Glauben, den die Natur uns aufnöthigt, ſich genau ſo verhalten, wie Pierre Bayle zur kirchlichen Glaubenslehre, er will unſere natürlichen und gleichſam inſtinctiven Ueberzeugungen gelten laſſen nach dem Satze: credo quia absurdum!

Allein dieſe Wendung, die bei Bayle den Schlußpunkt des Zweifels ausmacht, bildet bei Hume nur einen Durchgangspunkt. Es ſoll bei jenem Widerſtreit zwiſchen Leben und Denken nicht ſein Bewenden haben, die philoſophiſche Einſicht ſoll uns weder dem Leben entfremden, noch im gewöhnlichen Schlendrian vergeſſen oder im Genuß betäubt werden, ſondern mit unſerm natürlichen Verhalten völlig übereinſtimmen. Das praktiſche Leben äußert in der engliſchen Philoſophie überall ſeine Anziehungskraft und beſtimmt deren Neigung; war doch das Einverſtändniß mit dem gewöhnlichen Bewußtſein in der Bejahung der thatſächlichen Wirklichkeit ſelbſt bei dem berkeley'ſchen Idealismus die Probe der Rechnung! So behält Hume's Skepticismus das praktiſche Men-

ſchenleben in ſeinem gewohnten Lauf fortwährend in Sicht und nähert ſich demſelben bis auf einen Punkt, wo beide zuſammentreffen. Wenn unſere natürlichen Ueberzeugungen philoſophiſche Wahrheiten ſein wollen von abſoluter Geltung, ſo ſind ſie nichts als Wahn und Trug; wenn ſie dagegen nur ſein wollen, was ſie in Wirklichkeit ſind, menſchliches Fürwahrhalten, menſchlicher Glaube, wie ihn der natürliche Gang unſerer Vorſtellungen unwillkürlich erzeugt, ſo haben ſie die relativ größte Geltung und ſind Grund und Stütze aller unſerer Ueberzeugungen. Die Philoſophie hat keinen andern Wahrheitsgrund als die gewöhnliche Lebensanſicht: hier iſt der Punkt, in dem beide eins ſind. Die Philoſophie durchſchaut dieſen Wahrheitsgrund, ſie erklärt die Entſtehung jenes natürlichen Glaubens, der alle menſchliche Ueberzeugung trägt: hier iſt die eigenthümliche Aufgabe der Philoſophie, die daher in ihrem Ergebniſſe ſo ausfällt, daß ſie nach der einen Seite der gewöhnlichen Weltanſicht jede philoſophiſche Einbildung nimmt, nach der andern die ſtärkſte natürliche Berechtigung giebt, beides, indem ſie darthut, wie aus den Bedingungen der menſchlichen Natur ein unwillkürlicher Glaube hervorgeht, ohne jede Tragkraft für eine abſolute oder endgültige Wahrheit, fähig dagegen und allein fähig, die menſchlichen Lebensanſichten zu begründen und zu leiten.

Man erkennt in dieſem Doppelgeſicht der hume'ſchen Lehre auf der einen Seite die ſkeptiſchen Züge, die jeden philoſophiſchen Dogmatismus verneinen, auf der andern die naiven, welche die einfache und naturgemäße Lebensanſicht bejahen. Bei dem Anblick dieſer letzteren bemerken wir eine gewiſſe auch gegenſeitig empfundene Verwandtſchaft zwiſchen

Hume und Rousseau, deren persönliche Charaktere sonst völlig entgegengesetzt waren.

Um Hume's Aufgabe und Thema in die einfachste Formel zu fassen, so will er den natürlichen oder unwillkürlichen Glauben, der aus dem Gange und Charakter unserer Vorstellungen nothwendig folgt, erklärt und darin das Ziel erreicht haben, das der Empirismus erstrebt: ich meine den Punkt, in welchem die Erfahrungsphilosophie zusammengeht mit der wirklichen Lebenserfahrung und sich zu dieser verhält, wie das Abbild zum Original.

II.

Leben und Schriften.*)

David Hume (Home) wurde als der zweite Sohn einer altschottischen Familie gräflicher Herkunft den 26. April 1711 zu Edinburgh geboren und von väterlicher Seite früh verwaist. Seine phlegmatische und indolente Gemüthsart ließ seine Begabung während der Unterrichtsjahre nicht bemerkbar hervortreten, und da er auf ein geringes Vermögen angewiesen war, sollte er durch einen praktischen Beruf gewöhnlicher Art seinen Lebensunterhalt verdienen. Er versuchte zuerst die juristische, dann die kaufmännische Laufbahn, beides im Widerstreit mit seiner Neigung, die das Studium der Dichter und Philosophen allen übrigen Beschäftigungen vorzog. Um sich diesen geistigen Bedürfnissen in voller Muße und Unabhängig-

*) Life and correspondence of David Hume. By J. H. Burton. 2 vol. Edinburgh, 1846.

keit (nach dem Maße seines Vermögens) widmen zu können, ging er von Bristol nach Frankreich (1734) und lebte hier drei Jahre, eine kurze Zeit in Paris, dann in Rheims, die beiden letzten Jahre zu La Flèche in Anjou. An diesem Ort, wo Descartes einst seine Schulbildung empfangen, schrieb Hume sein Hauptwerk: „Tractat über die menschliche Natur", als „Versuch, die Methode der Erfahrungsphilosophie in die moralischen Materien einzuführen". Mit diesem Zeitpunkt endet sein erster Lebensabschnitt (1711 — 37).

Nach der Rückkehr in sein Vaterland ließ er das umfassende und schwierige Werk (London, 1739 und 1740) erscheinen mit der ausgesprochenen Erwartung, daß es großes Aufsehen machen und die heftigsten Angriffe hervorrufen werde. Er täuschte sich vollkommen, das Buch blieb fast unbeachtet, und Hume selbst erklärt in seiner Autobiographie, daß sein erstes Werk todtgeboren und nicht einmal von theologischen Eiferern bekämpft worden sei. Es umfaßte in drei Büchern die Lehre von dem menschlichen Verstande, von den Leidenschaften und von der Moral.*)

Ein solcher Miserfolg war einem Manne seiner Gemüthsart und Geisteskraft wohl unangenehm, aber nicht niederschlagend. Er beschloß nach einiger Zeit, das Werk umzuarbeiten und seine Gedanken in der leichteren und gefälligeren Form der Essays von neuem in die Oeffentlichkeit zu bringen. Diese Umarbeitung fällt in die mittlere Lebensperiode (1737 — 52), in der die Essays mit Ausnahme des letzten und fünften erschienen.**)

---

*) A treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subject. 3 vol.

**) Der erste Band erschien 1741 unter dem Titel „Essays moral

Im Frühjahr 1745 hatte Hume umsonst gewünscht, die Professur der Moralphilosophie in seiner Vaterstadt zu erhalten, es traten Hindernisse in den Weg, die, wie es scheint, von kirchlicher Seite kamen. Unmittelbar darauf übernahm er eine Privatstellung der mislichsten Art, unter den widerwärtigsten Umständen, er ging nach England, um (in Weldehall bei St. Albans) bei einem verrückten Lord, dem jungen Marquis von Anandale, dem letzten seines Geschlechts, eine Art Gesellschafter abzugeben. Dieses traurige Verhältniß, noch dazu durch allerhand Chicanen verleidet, dauerte ein Jahr (April 1745—46). Nach einer kurzen Zurückgezogenheit trat er für die nächsten Jahre als Secretär in die Dienste des Generals James St. Clair, den er zuerst auf einer militärischen Expedition, die gegen die französischen Besitzungen in Canada bestimmt war, aber mit einer Landung an der Küste der Bretagne unverrichteter Sache ausging (September 1746), dann auf einer diplomatischen Reise nach Wien und Turin begleitete. In Turin schrieb er, zehn Jahre nach dem Hauptwerk, den zweiten Theil seiner Essays, „Versuche über den menschlichen Verstand", die im folgenden Jahre erschienen. Der dritte Essay, nach Hume's Erklärung unter allen seinen Schriften ohne Vergleich die beste, enthielt die „Principien der Sittenlehre" (1751). Erst mit den „politischen Discursen", die er als den vierten Theil der Essays im folgenden Jahre herausgab, hob sich sein literarisches Ansehen. Es war nach Hume's Zeugniß die einzige seiner Schriften, die gleich, wie

---

and political", der fünfte 1757 unter dem Titel „Four dissertations (the natural history of religion, of the passions, of tragedy, of the standard of taste)".

ſie erſchien, die Welt von ſich reden machte. Schon das nächſte Jahr brachte eine franzöſiſche Ueberſetzung.*)

Unter dieſen glücklichen Vorzeichen beginnt der letzte Lebensabſchnitt (1752—76), in dem Hume eine amtliche Laufbahn gewinnt, ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit auf neue Gebiete ausdehnt und den literariſchen Ruhm erntet, den er ſo eifrig geſucht und ſo lange entbehrt hatte. Noch gegen Ende des Jahres 1751 wäre er gern als Profeſſor der Logik in Glasgow der Nachfolger ſeines Freundes Adam Smith geworden, aber es war gut, daß die Sache fehlſchlug und auch dieſe zweite Bewerbung um ein akademiſches Lehramt auf ähnliche Hinderniſſe ſtieß als die erſte. Denn die neue Laufbahn, die er als Schriftſteller betreten ſollte, wurde ihm dadurch eröffnet, daß ihn die Juriſtenfacultät von Edinburgh zu ihrem Bibliothekar wählte. Die Wahl war nicht ohne Schwierigkeiten geweſen, da ſelbſt bei dieſer Gelegenheit die Stichworte: „Deiſt, Skeptiker, Atheiſt!“ gegen ihn geltend gemacht wurden. So gering das Amt durch ſeine Einkünfte war, ſo wurde es für Hume ungemein bedeutend und fruchtbar durch den Nutzen, den er daraus zog. Er ſah eine der größten Bibliotheken Schottlands, einzig im juriſtiſchen Fach, ausgezeichnet und reichhaltig im hiſtoriſchen, zur Verwaltung und zum freieſten Gebrauch in ſeine Hand gegeben. Das

*) Der zweite Band heißt: „Philosophical essays concerning human understanding“ (1748). Der ſpätere Titel: „An inquiry concerning h. u.“ Die franzöſiſche Ueberſetzung von Mérian erſcheint zehn Jahre ſpäter. Der dritte Band: „An inquiry concerning the principles of morals (1751). Der vierte: „Political discourses“ (Edinb. 1752, Lond. 1753).

Studium der vaterländiſchen Geſchichte aus dem Quellenmaterial, das er vorfand, brachte ihn dazu, die Geſchichte Englands zu ſchreiben. Zunächſt in Abſicht auf die Gegenwart, die man nicht beſſer belehren könne, als wenn man zeige, aus welchen hiſtoriſchen Bedingungen ſie gefolgt ſei. In dieſer Rückſicht mußte ihm, wie er an Adam Smith ſchrieb*), die Zeit der parlamentariſchen Kämpfe unter Jakob I. als die wichtigſte, intereſſanteſte und lehrreichſte der engliſchen Geſchichte erſcheinen. So nahm Hume das Zeitalter, welches Bacon erlebt hatte, zum nächſten Object ſeiner Geſchichtsſchreibung: er ſchrieb die Geſchichte der Stuarts und ergänzte ſein Werk allmälig zur Geſchichte Englands, die in den Jahren 1754—62 in vier Abtheilungen erſchien.**) Auch hier kam der Erfolg allmälig und war bei dem erſten Bande, der die Geſchichte Jacob's I. und Karl's I. enthielt, ſo gering, daß von dem Buch nur 45 Exemplare verkauft wurden. Mit dem Werke wuchs die Verbreitung und der Name des Autors, zugleich mit ihm vollendete ſich Hume's literariſche Celebrität. Als er im October 1763 mit dem engliſchen Geſandten Lord Hertford, den er als Secretär begleitete, nach Paris kam, konnte er ſehen, daß er als einer der erſten Schriftſteller Englands und der Welt galt, denn der Empfang, den er in allen tonangebenden Kreiſen fand, übertraf ſelbſt ſeine kühnſten Erwartungen. Die Marquiſe Pompadour und die Herzogin von

---

*) Brief vom 24. September 1752.

**) Der erſte Band brachte die Geſchichte der beiden erſten Stuarts (1754), der zweite die der beiden letzten (1756), die folgenden zwei Bände enthielten die Geſchichte des Hauſes Tudor (1759), die beiden letzten die älteſte Geſchichte von Cäſar bis Heinrich VII. (1762).

Choiſeul bewieſen ihm die größte Auszeichnung, die geiſtreichſten Frauen von Paris, wie die Geoffrin und du Deffand, bewarben ſich um ſeine Freundſchaft, „die Damen riſſen ſich förmlich um den ungeſchlachten Schotten“, wie Grimm mit Verwunderung und nicht ohne Neid berichtet, und Hume ſelbſt ſchrieb bald nach ſeiner Ankunft an Adam Smith, daß ſeine Gegenwart in den pariſer Salons die der Herzöge, Marſchälle und Geſandten verdunkle. Er lebte im Verkehr mit Buffon, Malesherbes, Diderot, d'Alembert, Helvetius, Holbach; ſein vertrauteſter Freund wurde d'Alembert, nächſt dieſem Turgot. Kein Wunder, daß er ſich von allen Orten der Welt in Paris am wohlſten fühlte und ungern nach England zurückkehrte (Januar 1766). Er war kurz vorher (Juli 1765) wirklicher Geſandtſchaftsſecretär geworden, und Lord Hertford hätte als Statthalter von Irland Hume gern mit ſich nach Dublin genommen. Indeſſen blieb dieſer in London und wurde im Jahre 1767 Unterſtaatsſecretär für die Angelegenheiten Schottlands. Nach zwei Jahren kehrte er in ſeine Vaterſtadt zurück (1769) und erfreute ſich jetzt als wohlhabender Mann noch ſechs Jahre in ungeſchwächter Kraft einer völlig ungeſtörten Muße.

Als Hume Frankreich verließ, führte er den verfolgten und verdüſterten Rouſſeau, der ihm ſchon ſeit Jahren durch die Gräfin Boufflers und den Marſchall Keith, ſeinen Landsmann, warm empfohlen war, mit ſich nach England und verſchaffte ihm hier eine königliche Penſion und eine gaſtliche, den Wünſchen und der Phantaſie Rouſſeau's willkommene Zuflucht zu Wooton in Derbyſhire. Damals empfand dieſer eine ſchwärmeriſche Freundſchaft und Dankbarkeit für Hume und nannte ihn nicht anders als „cher patron“. Da er-

ſchien in einer engliſchen Zeitung ein Brief an Rouſſeau in Geſtalt einer Einladung Friedrich's des Großen, der in wenig Zeilen mit der malitiöſeſten Satyre die Eitelkeiten Rouſſeau's dem Gelächter der Welt preisgab. Es war ein boshafter Scherz, den Walpole gemacht, aber nicht für die Oeffentlichkeit beſtimmt hatte, und der, ſolange der verfolgte Mann unter Englands gaſtlichem Schutz lebte, am wenigſten in England hätte gedruckt werden ſollen. Rouſſeau's argwöhniſche Phantaſie ſah ein Complot, angezettelt durch die pariſer Philoſophen, die ſeine Feinde waren, d'Alembert und Voltaire an der Spitze. Wie hätte Hume, der Freund d'Alembert's, nicht mitſchuldig ſein ſollen? Jetzt erſchien ihm der „cher patron" als das heimtückiſche Werkzeug ſeiner ſchlimmſten Feinde; er habe ihn nach England geführt, blos um ihn in England zu ruiniren. Ohne ſeinen Verdacht zu begründen, ohne ihn auch nur auf beſtimmte Art zu äußern, ſchrieb er an Hume die förmlichſte Abſage (23. Juni 1766). So entſtand zwiſchen beiden Männern jener häßliche Handel, der für einige Zeit das Intereſſe der ganzen literariſchen Welt erregte und mit einer völligen Entfremdung auf beiden Seiten abſchloß. Das letzte Wort, das Hume an Rouſſeau ſchrieb, enthielt eine bittere Wahrheit: „Da Sie der ſchlimmſte Feind Ihrer eigenen Ruhe, Ihres Glückes und Ihrer Ehre ſind, ſo kann ich nicht überraſcht ſein, daß Sie der meinige geworden." Man kann es Hume nicht verdenken, wenn er zuerſt ſeine gewohnte Kaltblütigkeit verlor und in den empörteſten Ausdrücken von Rouſſeau ſprach; als die erbitterten Affecte ſich gelegt hatten, ſchrieb er an A. Smith ebenſo witzig als treffend: „Man kann Rouſſeau für ein ens imaginationis halten, aber ſicherlich nicht für ein ens rationis."

Ein Jahr vor Hume's Tode kamen die erſten Anfälle dyſenteriſcher Uebel, die ſeinen Geiſt frei ließen, aber ſeinen Körper mehr und mehr ſchwächten, deren tödtlichen Ausgang er gleich vorausſah und mit der ungetrübteſten Seelenruhe erwartete. „Ich möchte", ſagte er, „ſo ſchnell ſterben, als meine Feinde begehren, und ſo ſanft, als meine Freunde wünſchen." Dieſer Wunſch erfüllte ſich den 25. Auguſt 1776. *)

Nach ſeinem Tode erſchien ſeine Selbſtbiographie und „die Geſpräche über die natürliche Religion" (1779), außerdem eine Schrift von fraglicher Aechtheit über den Selbſtmord und die Unſterblichkeit der Seele (1783). Die literariſche Frucht der erſten Periode iſt ſein philoſophiſches Hauptwerk, die der zweiten die Eſſays, die der letzten das große Geſchichtswerk.

III.

Das Hauptwerk und die Eſſays.

Vergleicht man den „Tractat über die menſchliche Natur" mit den „philoſophiſchen Eſſays", ſo laſſen ſich die Differenzen, die nicht blos den Umfang, auch die Tiefe der Unterſuchung und deren Objecte ſelbſt betreffen, aus dem Charakter beider Schriften erklären: die erſte iſt das Werk des ſpeculativen Forſchers, die zweite das des populären Schriftſtellers. Was dort gründlich auseinandergeſetzt iſt, davon

*) Bericht des Dr. Black und Dr. Cullen (ſ. Burton, Bd. 2, S. 515 flg.).

findet sich hier das Resultat mehr erzählt als begründet, wie die Lehre von Raum und Zeit; was dort in einigen für den Standpunkt Hume's höchst lehrreichen und charakteristischen Abschnitten ausführlich entwickelt wird, findet sich hier übergangen, wie die Untersuchungen über den Ursprung unserer Vorstellungen von der Substanz, der Seele, dem Ich. Dies sind handgreifliche Mängel, die den Essays zur Last fallen, und die Hume durch die Absicht auf den populären Erfolg verschuldet hat.

Indessen war diese Absicht nicht das einzige Motiv der Umarbeitung, und man darf die Differenzen nicht übersehen, die zu Gunsten der zweiten Schrift ausfallen. In einer gewissen Rücksicht verhält sich Hume's Versuch über den menschlichen Verstand zu seinem Hauptwerk ähnlich, wie Kant's „Prolegomena" zur „Kritik der reinen Vernunft". Das grundlegende Werk bedurfte einer Verdeutlichung nicht blos durch Verkürzung, auch durch die Art und den Gang der Untersuchung. Als Hume's Hauptwerk erschien, war er siebenundzwanzig, Kant war dreißig Jahre älter, als er das seinige herausgab, das in einem weit höheren Grade ausgereift war als das seines Vorgängers. Denn unbeschadet der Gründlichkeit, macht sich bei Hume in der umständlichen, oft weitschweifigen Breite, in der Wiederholung, die immer wieder von vorn anfängt, eine gewisse Unreife nicht des Denkens, aber der Darstellung fühlbar, die dem Erstlingswerk anhaftet und den Leser ohne Nutzen ermüdet. Darum mußte Hume als der bedeutende Schriftsteller, der er war, das Bedürfniß einer Umarbeitung empfinden, auch ohne Sucht nach Popularität.

Vergleicht man die Eſſays mit dem Tractat in den Abſchnitten, wo ſie einander parallel laufen, ſo wird man in der ſpäteren Schrift eine wohlthuende Vereinfachung bemerken, zu der ſich der Aufwand der erſten wie eine Vorübung verhält. Da wir es hier hauptſächlich mit der Erkenntnißlehre zu thun haben, ſo gilt die Vergleichung von dem erſten Buche des Hauptwerks und dem zweiten Bande der Eſſays.

Vierzehntes Kapitel.

Hume's Skepticismus. A. Stellung der Probleme.

I.

Die Vorstellungen und deren Ursprung.

1. Impressionen und Ideen.

Die Grundfrage der Erkenntnißlehre betrifft nach Locke den Ursprung unserer Vorstellungen, und es steht nach Berkeley fest, daß unsere ursprünglichen Vorstellungen sämmtlich Wahrnehmungen oder Einzelvorstellungen sind. In diesem Punkte ist Hume mit seinen Vorgängern vollkommen einverstanden und bestimmt von hier aus die Fassung seines Problems. So verschieden und mannichfaltig unsere Vorstellungen sein mögen, es giebt zwischen den ursprünglichen und abgeleiteten, den einzelnen und allgemeinen, keinen anderen Unterschied als den des Grades, der größeren und geringeren Intensität oder Stärke. Die lebhaftesten Vorstellungen sind die Eindrücke; alle übrigen, wie Bilder und Gedanken, sind weniger lebhaft: jene nennt Hume „Impressionen", diese „Ideen" (im engeren Sinne), die Ideen verhalten sich zu den Impressionen, wie das Abgeleitete zum Ursprünglichen, wie die Abbilder zu den Urbildern, wie die Copie zum Original. Dieser Satz ist für Hume's ganze Lehre ebenso fundamental, als für Berkeley der

Satz von der Richtigkeit und Absurdität der abstracten Ideen. Eindrücke sind gegeben, Ideen abgeleitet. Eine Idee, welche es auch sei, erklären, heißt daher, den Eindruck darthun, von dem sie herrührt; wenn dieser Eindruck fehlt, so ist diese Idee unmöglich oder beruht, wenn wir sie haben, auf einer nachzuweisenden Täuschung: dieser Satz bestimmt Hume's Richtschnur und entscheidet in den wesentlichsten Punkten die Stellung und Lösung der Frage.

2. Glaube und Einbildung.

Die Eindrücke sind unter allen Vorstellungen die lebhaftesten und stärksten, die sich unwillkürlich in uns ausprägen und darum eine Macht über uns haben, die wir ebenso unwillkürlich anerkennen und fühlen. Dieses Gefühl nennt Hume Glauben. Es ist daher nicht die Ueberlegung, welche den Glauben macht, sondern das Gefühl, nicht der Inhalt oder Gegenstand der Vorstellung, sondern die Vorstellungsart, d. h. der Grad ihrer Stärke, die Gewalt, mit der sie wirkt. Diese Gewalt allein macht eine Vorstellung zum Glaubensobject. Ist sie nicht von Natur sinnlich, so muß sie versinnlicht oder bis zu einem Grade der Lebhaftigkeit verstärkt werden, der für das Gemüth dem natürlichen Eindrucke gleichkommt. Das ist das Geheimniß alles Glaubens, auch des religiösen, der in seinem Cultus zeigt, wie gut er sich auf dieses Geheimniß versteht.*) Ein Glaubensobject erklären, wird daher bei Hume so viel heißen als die Vorstellung darthun, die durch ihre Stärke das Gefühl bemeistert und die unwillkürliche Anerkennung erzwingt. Sollte Hume finden, daß alles menschliche Fürwahrhalten auf

*) Treat. B. I. P. 3. Sect. 8. Vgl. Phil. Ess. Sect. V. P. 2.

Glauben beruht, ſo wird es die Aufgabe ſeiner Erkenntnißlehre ſein, den Glauben darzuthun, der ſich zur Erkenntniß verhält, wie der Eindruck zur Idee, wie das Original zur Copie. Der Glaube trägt die Erkenntniß. Daher wird Hume's Erkenntnißlehre in ihrem Grunde Glaubenslehre ſein.

Es kann Vorſtellungen geben, die nur auf Grund gewiſſer eingelebter Bildungszuſtände mit einer ſolchen Unwiderſtehlichkeit wirken, daß ſie geglaubt werden; Vorſtellungen dieſer Art kommen nicht auf Rechnung der menſchlichen Natur als ſolcher und ſind daher nicht das unmittelbare Object der Hume'ſchen Unterſuchung, deren ganzes Thema ſich in die Frage faſſen läßt: welches ſind die Vorſtellungen, die vermöge der menſchlichen Natur als ſolcher Glaubensobjecte werden?

Da ſich nun die Erkenntniß zum Glauben verhält, wie das Abbild zum Original, dieſes Verhältniß aber in der Aehnlichkeit beſteht, ſo läßt ſich vorausſehen, welches Gewicht Hume zur Erklärung der Erkenntniß auf die Aehnlichkeit der Vorſtellungen legen wird.

Je größer dieſe Aehnlichkeit iſt, um ſo näher kommt das Bild dem Original, um ſo mehr wirkt die Vorſtellung mit der Macht des Eindrucks, um ſo ſtärker iſt ihre Wirkung, um ſo glaubhafter ſie ſelbſt. Man ſieht ſogleich, daß keine Verſtandesthätigkeit, keine logiſche Zergliederung, ſondern allein die Einbildungskraft im Stande ſein wird, einer Idee dieſen Grad der Stärke und Lebhaftigkeit zu geben: daher läßt Hume den Glauben, der die Erkenntniß trägt, in der Einbildungskraft wurzeln.

Ich habe dieſe Sätze vorausgeſchickt, um auf die einfachſte Weiſe die Cardinalpunkte zu zeigen, worin ſich die Unterſuchung unſeres Philoſophen bewegt. Wir werden ſehen, wie

bei ihm alle Erkenntniß auf einem Glauben beruht, den die Einbildung macht, die in ihrer Thätigkeit ſelbſt unterhalten und geleitet wird durch die Aehnlichkeit der Vorſtellungen.

3. Senſation und Reflexion. Gedächtniß und Einbildung.

Die Impreſſionen unterſcheidet Hume, indem er die locke'ſche Ausdrucksweiſe braucht, in äußere und innere, Senſationen und Reflexionen, Sinneseindrücke und Gemüthseindrücke, welche letzteren nichts anderes ſind, als die Fortdauer der Senſationen in der Gemüthsbewegung nach den Affecten der Luſt oder Unluſt, die ſie erregt haben.

Die Senſationen nimmt er als elementare, der philoſophiſchen Unterſuchung gegebene, von der Phyſik und Anatomie näher aufzulöſende Thatſachen, ſie gelten ihm als „angeborene Vorſtellungen", ein Punkt, worüber Locke nicht präcis genug gehandelt habe. Alle natürlichen Eindrücke ſeien angeborene; da wir aber von unſeren Eindrücken keine Vorbegriffe haben, ſo gebe es zwar angeborene Vorſtellungen, aber nicht angeborene Ideen.*) Hume's Thema beſchränkt ſich daher auf die inneren Eindrücke oder Reflexionen, die Bilder der Sinneseindrücke, die um ſo lebhafter ſind, je näher ſie den ſinnlichen Originalen ſtehen und in derſelben Verbindung aufbewahrt bleiben, in der ſie erlebt wurden. Dieſe Aufbewahrung iſt das Gedächtniß, wogegen die Einbildungskraft jene ſinnliche Verbindung, die das Gedächtniß feſthält, auflöſt und die Ordnung der Vorſtellungen verändert. Das nächſte und darum ähnlichſte Abbild der Senſation iſt der Gedächtnißeindruck, das entferntere, darum weniger ähnliche und lebhafte, iſt die Imagination, die

*) Treat. I. P. 1. Sect. 1. Vgl. Ess. Sect. II.

ſich zum Gedächtniß verhält, wie dieſes zur Senſation: ſie iſt ein Abbild des Abbildes.

Die Einbildungskraft ändert die Ordnung der Bilder, ſie ſtiftet neue Verbindungen, ſie componirt. Sie kann Vorſtellungen bilden, die ſich in der Wirklichkeit nie finden, aber ſie kann nichts erſinnen, wozu die Theile oder Elemente nicht in Sinneseindrücken enthalten wären, ſie kann goldene Berge machen, aber nur aus Gold und Bergen. Je willkürlicher die Verbindung iſt, welche die Einbildungskraft ſtiftet, um ſo entfernter ſind ihre Compoſitionen von der Stärke des Eindrucks, ſie ſind um ſo lebhafter und wirkſamer, je unwillkürlicher und geſetzmäßiger ſie ſtattfinden, d. h. je natürlicher die Zuſammengehörigkeit oder Verwandtſchaft der Vorſtellungen iſt, welche die Einbildungskraft verknüpft. Dieſe Art einer geſetzmäßigen Verknüpfung, welche die Vorſtellungen gleichſam geſellſchaftlich ordnet, nennt Hume die „Aſſociation der Ideen“. Auf dieſes Werk der unwillkürlich componirenden Einbildungskraft gründet ſich nach Hume Glaube und Erkenntniß, auf die Einſicht in die Geſetze der Aſſociation gründet ſich daher ſeine ganze Erkenntnißlehre. Es giebt in unſeren Vorſtellungen eine natürliche Verwandtſchaft oder Zuſammengehörigkeit, kraft deren ſich dieſelben mit größerer oder geringerer Stärke gegenſeitig anziehen, und es iſt zur Erklärung der Erkenntniß ebenſo wichtig, dieſe pſychiſchen Attractionsgeſetze zu entdecken, als zur Erklärung der Körperwelt die phyſikaliſchen. Wir ſtehen vor dem Kern des hume'ſchen Problems.

4. Die Geſetze der Ideenaſſociation.

Alle Beziehungen, nach denen Vorſtellungen ſich unwillkürlich zu einander geſellen, will Hume auf drei Grund-

beſtimmungen zurückführen, wodurch ſie erſchöpft und die Regeln gegeben ſein ſollen, wonach die Einbildungskraft ihre Objecte verknüpft. Es beſteht eine natürliche Anziehungskraft zwiſchen Vorſtellungen, die zu einander gehören, wie Portrait und Original; die räumlich und zeitlich zuſammenhängen, durch Lage und Folge, wie Zimmer und Haus, wie Tag und Nacht; die in einer nothwendigen Ordnung verknüpft ſind, wie Wunde und Schmerz, Vorfahren und Nachkommen, Regierung und Unterthanen u. ſ. w. Das erſte Verhältniß iſt Aehnlichkeit, das zweite Contiguität, das dritte Cauſalität. Das ſind nach Hume die einzigen allgemeinen Geſetze der Ideenaſſociation oder der Attraction auf pſychiſchem Gebiet.*)

Unter dieſen drei Verhältniſſen beanſprucht die Cauſalität allein den Charakter der Nothwendigkeit. Es iſt möglich, daß Vorſtellungen zufällig einander ähnlich ſind, zufällig in Raum und Zeit zuſammentreffen; wenn ſie ſich aber verhalten, wie Original und Gemälde, wie Haus und Zimmer, wie früher und ſpäter, ſo erſcheint das erſte Object als die Bedingung des zweiten, und ſowohl die Aehnlichkeit als die Contiguität fallen unter den Charakter der Cauſalverknüpfung. Es giebt daher nur ein Geſetz nothwendiger Ideenaſſociation: das der Cauſalität. Wo Cauſalzuſammenhang iſt, da iſt Kette, in der ſich die Glieder berühren und einander folgen, da iſt Contiguität und Priorität (Succeſſion).**)

Da nun alle wirkliche Erkenntniß eine nothwendige Verbindung von Vorſtellungen ſein will, ſo beſteht ſie in deren Cauſalverknüpfung und gründet ſich auf deren Cauſalverhältniß.

---

*) Treat. I. P. 1. Sect. 4. Vgl. Ess. Sect. III.

**) Treat. I. P. 3. Sect. 2.

Das Grundproblem der Erkenntnißlehre liegt demnach in der Frage: worauf gründet ſich dieſes Verhältniß? Wie entſteht die Vorſtellung der Cauſalität? Wie kommt die Einbildungskraft zu einer ſolchen Ideenaſſociation, die den Charakter der Nothwendigkeit beanſprucht? Cauſalität iſt nothwendige Contiguität, nothwendige Succeſſion. Contiguität und Succeſſion ſind wahrnehmbar. Iſt ihre *Nothwendigkeit* auch wahrnehmbar? Wenn ſie es *nicht* iſt, wie kann ſie erkennbar ſein? Wie iſt *Erkenntniß* möglich? Das iſt der eigentliche Zielpunkt der hume'ſchen Unterſuchung, und die Auflöſung dieſer ſo geſtellten Frage das Centrum ſeiner Lehre.

II.

Erkenntnißobjecte und Erkenntnißproblem.

1. Dinge und Vorſtellungen.

Wir haben bisher nur von unſeren Vorſtellungen und deren Verhältniſſen geredet, nicht von den Dingen als Vorſtellungsobjecten, nicht von dem Verhältniß zwiſchen Object und Vorſtellung. Die Erkenntniß beanſprucht nicht bloß den Charakter der Nothwendigkeit in Rückſicht auf die Verbindung ihrer Objecte, ſondern auch den der Realität in Rückſicht auf deren Exiſtenz. Da nun alle Ideen Abbilder unſerer Eindrücke ſind und die Gemüthseindrücke auf der inneren Fortdauer der Sinneseindrücke beruhen, ſo heißt die Frage: wie verhalten ſich die Senſationen zu den Dingen, die Wahrnehmungen zu den Objecten außerhalb und unabhängig von der Wahrnehmung? Dieſe Frage fällt zuſammen mit der nach dem ſelbſtändigen Daſein oder der *Subſtantialität* der Objecte.

Wollte man mit dem gewöhnlichen Bewußtſein ſagen, das Object verhalte ſich zum Sinneseindruck, wie das Urbild zum Abbild, wie die Urſache zur Wirkung, ſo würde man zwiſchen Ding und Vorſtellung ein Cauſalverhältniß annehmen, um die Aehnlichkeit beider zu erklären. Man würde dann erſtens die Frage der Cauſalität präjudiciren und ein völlig dunkles und unerklärtes Verhältniß vorausſetzen, als ob es die ausgemachteſte Sache der Welt wäre, und man würde zweitens eine Aehnlichkeit annehmen, ohne die Möglichkeit einer Vergleichung. Wir können Vorſtellung mit Vorſtellung vergleichen, aber nicht die Vorſtellung mit einem Dinge außerhalb und unabhängig von der Vorſtellung, mit einem Dinge, das wir nicht vorſtellen; das hieße, wie ſchon Berkeley gezeigt hat, das Wahrnehmbare vergleichen mit dem Unwahrnehmbaren, die Vorſtellung mit dem Dinge an ſich.

Es giebt von Dingen an ſich, von ſolchen Dingen, die unabhängig von aller Wahrnehmung exiſtiren und die verborgenen Träger der Erſcheinungen ausmachen, keinen Eindruck, alſo auch keine Idee. Daher iſt die Vorſtellung der Subſtanz, der materiellen ſo gut als der immateriellen, unmöglich, und wenn ſie iſt, ſo beſteht ſie nicht kraft des Eindrucks, ſondern kraft der Einbildung, und beruht auf einer unwillkürlichen Blendung, die wir durchſchauen werden, ſobald uns die Vorſtellung der Cauſalität vollkommen einleuchtet.

Unſere Eindrücke, urtheilt Hume, ſind dreifacher Art: primäre Qualitäten, ſecundäre, und Affecte der Luſt und Unluſt. Daß die letzteren blos in uns ſtattfinden, wiſſe jeder und beſtreite niemand; daß die ſecundären Qualitäten, wie Farben und Töne, Geruch und Geſchmack, Wärme und Kälte, bloße Wahrnehmungen ſeien, laſſen die Philoſophen wenigſtens der

neuen Zeit gelten und seien nur darüber uneins, ob die primären Qualitäten, nämlich Figur, Größe, Bewegung und Solidität, bloße Eindrücke oder auch Eigenschaften der Körper außer uns seien. Dieser Punkt allein sei fraglich, Berkeley habe verneint, was Locke bejahte, er habe es mit Recht verneint. Die Vorstellung der Bewegung sei die eines bewegten Körpers, der bewegte Körper sei etwas Ausgedehntes und Solides, die Ausdehnung nicht vorstellbar ohne Farbe, die Solidität nicht ohne Undurchdringlichkeit, d. h. ohne unsere Fühlung des Widerstandes: daher bleibe von den sogenannten primären Qualitäten nichts übrig, das nicht ohne Rest in den Charakter der secundären oder der bloßen Wahrnehmung aufgehe. Aus unseren Eindrücken folge demnach gar nichts über das Dasein äußerer Dinge. Unsere Sinneseindrücke machen uns die Existenz einer Körperwelt außer uns keineswegs einleuchtend, die Vernunft kann sie nie demonstriren; wenn wir dennoch diese Vorstellung haben und fest daran glauben, so kann es nur die Einbildungskraft sein, die einen solchen Glauben zu Stande bringt. Existiren heißt wahrgenommen werden, sagt Hume mit Berkeley. Ob ein Object existirt oder nicht, kann nie aus dem Inhalt der Vorstellung, sondern nur aus der Vorstellungsart ausgemacht werden, denn die Existenz ist kein Merkmal eines Begriffs, sondern ein Object, das wir wahrnehmen. So lehrt Hume vor Kant.*)

2. Raum und Zeit.

Aus den Eindrücken folgt unmittelbar unsere Raum- und Zeitvorstellung, aus den Sensationen des Gesichts und Gefühls

*) Treat. I. P. 4. Sect. 2 u. 4.

die Vorſtellung des Raums, aus Senſation und Reflexion, d. h. aus den Wahrnehmungen der äußeren und inneren Veränderungen, die der Zeit. So urtheilt Hume mit Locke.

Da exiſtiren ſo viel heißt als wahrgenommen werden, ſo iſt das Unwahrnehmbare nicht exiſtent, und da es eine Vorſtellung kleinſter Theile giebt, ſo iſt die unendliche Theilbarkeit von Raum und Zeit eine leere Fiction, die zu der handgreiflichen Ungereimtheit führt, daß eine endliche Größe unendlich theilbar oder das Begrenzte unbegrenzt ſein ſoll. Die Annahme der unendlichen Theilbarkeit iſt die einer unvorſtellbaren oder abſtracten Größe und fällt unter die Fiction der Gattungsbegriffe. So urtheilt Hume mit Berkeley.

In ihrer Anſchaulichkeit liegt die Evidenz der Größenlehre, die um ſo vollkommener iſt, je weniger die Größenſchätzung und Vergleichung von der äußeren Sinneswahrnehmung abhängt; daher iſt die Erkenntniß der Zahlen einleuchtender als die der Figuren und die Arithmetik und Algebra vollkommener als die Geometrie. Dieſen Unterſchied zwiſchen den mathematiſchen Wiſſenſchaften, den Hume in ſeinem Hauptwerk hervorhob, hat er in den Eſſays nicht weiter beachtet.*)

3. Die Vorſtellungsverhältniſſe.

Die erkennbaren Gegenſtände ſind demnach die in unſerem Gemüth gegenwärtigen Objecte (Vorſtellungen), und unſere Erkenntniß beſteht in deren Verbindung; dieſe letztere iſt entweder Vereinigung oder Beziehung, Zuſammenſetzung oder Verhältniß, Compoſition oder Relation. Die Zuſammen-

*) Treat. I. P. 2. Sect. 1 u. 2. Vgl. ebendaſ. I. P. 3. Sect. 1. Ess. Sect. IV.

ſetzung vieler Vorſtellungen giebt einen Sammel- oder Collectivbegriff, und wenn ſie bis zur Einheit fortſchreitet und die vielen Vorſtellungen als ein einziges Object erſcheinen läßt, ſo entſteht der Begriff eines Dinges und ſeiner Eigenſchaften, einer Subſtanz und ihrer Modi. Wir ſind dieſem Begriff ſchon begegnet und werden auf ihn zurückkommen. Vorläufig gilt er als leer.

Es handelt ſich zunächſt um die Vorſtellungsverhältniſſe und zwar um alle möglichen. Zu den drei bekannten Grundverhältniſſen der Aehnlichkeit, Contiguität und Cauſalität fügt Hume noch vier andere: verſchiedene Vorſtellungen erſcheinen als dieſelbe oder als entgegengeſetzt, ſie verhalten ſich im erſten Fall, wie verſchiedene Formen von A, im zweiten wie A und Nicht A, jenes iſt „Identität", dieſes „Widerſtreit"; dazu kommen das mathematiſche Verhältniß der Größen und Zahlen und die Verſchiedenheit bei gleicher Qualität, d. h. das Verhältniß der Grade.*)

Nun iſt die Frage, in welche das ganze Gewicht der hume'ſchen Unterſuchung fällt: ob aus gegebenen Vorſtellungen die obigen Verhältniſſe unmittelbar einleuchten oder nicht? Im erſten Fall iſt die Erkenntniß ſelbſtverſtändlich und bedarf keiner weiteren Frage, im zweiten iſt ſie es nicht und die eigentliche Aufgabe beginnt.

4. Das Erkenntnißproblem.

Ob zwei gegebene Vorſtellungen ähnlich oder nicht ähnlich ſind, ob die eine iſt, was die andere nicht iſt, ob A dieſelbe Eigenſchaft als B in höherem oder geringerem Grade hat, ob

*) Treat. I. P. 1. Sect. 5.

ihre Größen gleich oder ungleich, ihre Anzahl mehr oder weniger iſt, läßt ſich aus dem gegebenen Vorſtellungsmaterial erkennen, ohne irgend etwas hinzuzufügen, ohne irgend wie über den Inhalt dieſer Objecte hinauszugehen. Die Verhältniſſe der Aehnlichkeit und des Widerſtreits, der Grade und Größen ſind mit den Vorſtellungen ſelbſt gegeben und aus deren bloßer Vergleichung erkennbar. Mit der Möglichkeit einer ſolchen Erkenntniß hat es daher keine Schwierigkeit. Sind die Vorſtellungen da, ſo bedarf es nur der vergleichenden Unterſuchung zur Einſicht in ihre Verhältniſſe; es bedarf nur der Analyſe des gegebenen Vorſtellungsinhalts, um jene Vorſtellungsverhältniſſe logiſch und mathematiſch zu erkennen.

Anders dagegen ſteht es in den drei übrigen Fällen. Ob Vorſtellungen, die als verſchiedene gegeben ſind, in Wahrheit ein und daſſelbe Object ausmachen, läßt ſich durch keine Vergleichung erkennen, denn ihre Identität iſt eben nicht gegeben. Ob A und B im Raum einander nah oder fern, in der Zeit früher oder ſpäter ſind, iſt durch keine Vergleichung erkennbar, denn dieſe Vorſtellungen können dieſelben bleiben, während ihre Raum- und Zeitverhältniſſe ſich ändern. Und ebenſo wenig läßt ſich durch eine noch ſo genaue Vergleichung von A und B ausmachen, daß B nur iſt, wenn A vorausgeht. Kurz geſagt: mit den Objecten, die wir vorſtellen, iſt auch deren Aehnlichkeit und Widerſtreit, deren Grad- und Größenverhältniß gegeben, dagegen ihre Identität, Contiguität und Cauſalität keineswegs gegeben. Alſo muß gefragt werden: wie entſteht die Vorſtellung dieſer Verhältniſſe?

Die Frage läßt ſich vereinfachen. Wenn aus verſchiedenen Vorſtellungen, die uns gegeben ſind, ihre Identität nicht unmittelbar einleuchtet oder folgt, ſo muß etwas hinzukommen,

woraus sie folgt. Dasselbe gilt von der Contiguität. Dieses Etwas enthält die Bedingung oder Ursache der fraglichen Vorstellung. So führen jene beiden Verhältnisse uns zurück auf die Causalität, denn sie gründen sich auf die Vorstellung der Ursache. Es wird gefragt: wie entsteht diese Vorstellung? Wir stehen wieder vor Hume's Grundfrage: wie kommen wir zur Vorstellung der Causalität?

Die Philosophen haben sich die Antwort leicht gemacht und den Satz der Causalität mit ein paar Worten bewiesen. Der Satz heißt: „jedes Ding muß seine Ursache haben". Der Beweis heißt: „das Gegentheil ist unmöglich, denn sonst müßte das Ding entweder aus nichts oder durch sich selbst sein". Ein schöner Beweis! Wenn das Ding keine Ursache hätte, so müßte entweder nichts oder es selbst seine Ursache sein! Das heißt voraussetzen, daß überhaupt eine Ursache sein müsse, und das eben ist, wonach gefragt wird. Wäre der Satz der Causalität so widerspruchslos wie der Satz A = A, so müßte er durch die Unmöglichkeit des Gegentheils erklärt, logisch beweisbar, a priori einleuchtend sein. Er ist es nicht. Er ist kein logischer Satz und muß daher aus anderen als logischen Gründen seine Geltung rechtfertigen.*)

---

*) Treat. I. P. 3. Sect. 3.

Ich bemerke, daß hier in den Essays die Untersuchung nicht blos einfacher gehalten ist, sondern von dem Hauptwerk auffallend abweicht. Statt der sieben Vorstellungsverhältnisse, auf welche das Hauptwerk übergeht, bleiben die Essays bei den drei ursprünglich festgestellten (Aehnlichkeit, Contiguität, Causalität); sie behalten diese Fassung bei, wogegen in dem Hauptwerk an die Stelle der Aehnlichkeit später das Verhältniß der Identität gesetzt wird. Diese Differenz ist charakteristisch. Denn mit der Frage der Identität hängt die nach der Substanz, der Seele, dem Ich (persönliche Identität) genau zusammen, eine Frage, die in dem

Hauptwerk gründlich unterſucht und zu der gleichen Löſung als das Cauſalitätsproblem geführt wird, dagegen in den Eſſays unberührt bleibt.

Damit Hume's Unterſuchungsfeld überſichtlich erſcheine, gebe ich in dem folgenden Schema eine „Topographie des inneren Sinns", um einen Ausdruck des Philoſophen ſelbſt aus dem I. Abſchnitt ſeiner Eſſays zu brauchen.

Vorſtellungen.

Impreſſionen		Ideen	
Senſationen	Reflexionen	in gegebener Ordnung	in veränderter Ordnung
Raum, Zeit		Gedächtniß	Einbildung

Compoſition,	Relation (Verhältniß)	
Subſtanz und Modi	unmittelbar einleuchtend: Aehnlichkeit, Widerſtreit, Größe, Grade.	nicht unmittelbar einleuchtend: Identität, Contiguität, Cauſalität.

Aſſociation.

Funfzehntes Kapitel.

Hume's Skepticismus. B. Lösung der Probleme.

I.

Die Idee der Causalität.

1. Die Causalität als Grund der Erfahrung.

Das durchgängige Thema aller Erkenntniß ist die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer Vorstellungen; jede Erkenntniß, die sich aus der bloßen Vergleichung der Vorstellungen ergiebt, ist selbstverständlich und gewiß; aus dieser Vergleichung ergiebt sich, ob Vorstellungen gleich oder ungleich sind, sowohl in qualitativer als quantitativer Hinsicht. Erkenntnisse dieser Art sind die Einsichten der Logik und Mathematik, die es mit der Vergleichung der Begriffe und Größen zu thun haben und unter dem Satze A = A stehen. Dagegen ist jede Erkenntniß, die aus der bloßen Vergleichung der Vorstellungen nicht unmittelbar einleuchtet, ungewiß und fraglich; das Thema der fraglichen Erkenntniß ist daher die Verbindung verschiedener Vorstellungen, deren nothwendige Verbindung. Die logische Vergleichung besteht in der Zergliederung und Sichtung eines gegebenen Vorstellungsinhalts, alle auf eine solche Vergleichung gegründeten Stütze sind analytisch,

wie die Urtheile der Logik und Mathematik. Diejenigen Vorstellungen, deren Verbindung durch keine logische Vergleichung zu Stande kommt, sind die Thatsachen unserer Wahrnehmung; der sie verknüpfende Satz ist *synthetisch* und, da seine Objecte durch die Wahrnehmung gegeben sind, *empirisch*. Die empirischen Sätze sind das Thema der fraglichen Erkenntniß, die Erfahrung selbst ist der Inhalt des eigentlichen Erkenntnißproblems, sie ist unter allen Einsichten am wenigsten selbstverständlich, am schwierigsten zu erklären: so verhält sich in Hume die Erfahrungsphilosophie zur Erfahrung.

Die Erfahrungserkenntniß besteht in der nothwendigen Verknüpfung der Thatsachen, ihre Formel heißt: A ist die Ursache von B. Wirksame Ursache ist Kraft. Wo Causalität ist, muß Kraft sein. Keine logische Vergleichung, keine Begriffsanalyse erleuchtet *diesen* Begriff. Ich kann von einem Wahrnehmungsobject, z. B. dem Feuer, die deutlichste Vorstellung haben, die genaueste Einsicht in alle seine Merkmale; wenn ich nichts weiter habe als diese Vorstellung, so weiß und erfahre ich nie, welche Wirkung das Feuer auf Holz oder andere Dinge ausübt, welche Kraft das Feuer ist oder hat. Aus der bloßen Vorstellung einer Kugel, sie sei noch so deutlich, erhellt nie, welche Bewegung diese Kugel einer anderen mittheilen wird, mit der sie zusammenstößt. So ist es in allen Fällen. Es giebt von der Ursache A auf die Wirkung B, oder von der Vorstellung A auf die Kraft A keinen logischen Schluß. Schlüsse sind nur möglich durch Mittelbegriffe. Wo ist der Mittelbegriff zwischen Ursache und Wirkung, zwischen der Vorstellung eines Objects und dessen Kraft? Sowenig als die Existenz ist die Kraft (Wirksamkeit)

ein Begriffsmerkmal, ſowenig als die Exiſtenz iſt daher die Kraft logiſch oder a priori erkennbar.

Nun gründet ſich auf die Vorſtellung der Cauſalität oder Kraft unſere geſammte Erfahrungserkenntniß. Worauf gründet ſich dieſe Vorſtellung? Die Quelle aller Vorſtellungen ſind die Eindrücke. Welcher Eindruck iſt die Quelle dieſer Vorſtellung? Welcher Eindruck iſt das Original, deſſen Abbild die Idee der Kraft iſt?

2. Die Quelle des Kraftbegriffs.

Ein äußerer Eindruck kann dieſes Original nicht ſein, ſonſt wäre die Kraft das Merkmal oder die Eigenſchaft einer ſinnlichen Vorſtellung, was ſie nicht iſt. Wir ſehen Blitz und hören Donner, den Zuſammenhang beider Erſcheinungen ſehen und hören wir nicht. Vielleicht, daß ein innerer Eindruck die fragliche Vorſtellung erklärt, daß ſie entſpringt aus dem Gefühl unſerer eigenen Kraft, unſeres Willens, der Organe bewegt, Vorſtellungen weckt, Leidenſchaften bemeiſtert. Jetzt fühlen wir uns aufgelegt zu dieſer Handlung, zu dieſer Vorſtellung, auf dieſe Abſicht folgt die Vorſtellung in unſerer Seele, die Bewegung in unſerm Körper. Aber es verhält ſich mit den inneren Eindrücken ebenſo wie mit den äußeren. Der Erfolg erſcheint in unſerer Vorſtellung, nicht die Kraft, die ihn hervorruft; wir erfahren die Wirkung, nicht das Wirken, nicht die Urſache oder Kraft. So iſt die Kraft weder durch den Verſtand noch durch die Wahrnehmung erkennbar, ſie erſcheint vollkommen unbegreiflich. Darin hatte der Occaſionalismus Recht, der die Unbegreiflichkeit des Cauſalzuſammenhangs zwiſchen Seele und Körper einſah; dieſe Einſicht iſt zu erweitern: die Cauſalität überhaupt iſt unbegreif-

lich.*) Es findet ſich keine Vorſtellung, deren Merkmal dieſer Begriff wäre; es findet ſich kein Eindruck, weder ein äußerer noch ein innerer, von dem dieſer Begriff herrühren könnte: er iſt nicht a priori erkennbar, ebenſo wenig, wie es ſcheint, a posteriori. Woher iſt er?

3. Die Erfahrung als Grund der Cauſalität.

Wir ſtehen in einem Dilemma. Da die Cauſalität weder Vernunftbegriff noch Erfahrungsbegriff iſt, ſo erſcheint dieſe Idee überhaupt unmöglich und mit ihr alle Erfahrung. Es giebt zur Löſung nur einen einzigen Weg: die Vorſtellung der Urſache muß, wie alle Vorſtellungen, von einem Eindrucke herrühren; da dieſer Eindruck nicht gegeben iſt, ſo muß er *geworden* d. h. aus gegebenen Eindrücken allmälig entſtanden ſein. Wie iſt das möglich?

Dem Eindrucke A folgt in unſerer Wahrnehmung der Eindruck B, in dieſer einmaligen Aufeinanderfolge ſind zwei Thatſachen verbunden, aber nicht verknüpft, verknüpft wären ſie, wenn B dergeſtalt an A gebunden wäre, daß es untrennbar mit ihm zuſammenhinge. Noch nie hat ein Menſch geſchloſſen, daß *immer* geſchehen wird, was *einmal* geſchehen iſt. Aber ſetzen wir, daß jene Folge ſich wiederholt, daß dem Eindrucke A, ſo oft wir ihn haben, B folgt, ſo wird aus der einmaligen Verbindung eine beharrliche; wir gewöhnen uns allmälig daran, von dem Eindrucke A zu B überzugehen, wenn der erſte ſtattfindet, den anderen zu erwarten, unwillkürlich zu erwarten, daß B auf A folgen wird, weil es ihm ſo oft, bis jetzt immer gefolgt iſt. Aus dem Uebergang

*) Ess. Sect. VII, P. 1.

von einer Vorstellung zur andern wird durch fortgesetzte Wiederholung derselben Aufeinanderfolge ein gewohnter Uebergang. Was in einem Falle nur verbunden erschien, erscheint in vielen ähnlichen Fällen verknüpft, deshalb verknüpft, weil wir uns an die Verbindung gewöhnt haben. Diese Gewohnheit besteht, wie alle Gewohnheit, in einer oft wiederholten Erfahrung, wir haben die Aufeinanderfolge zweier Eindrücke oder Thatsachen so oft erlebt, daß sich unsere Einbildungskraft zuletzt unwillkürlich bestimmt findet, unter dem einen Eindruck den anderen zu erwarten, von A zu B überzugehen. Wir finden uns unwillkürlich (zu etwas) bestimmt, d. h. wir fühlen, jede Gewohnheit beruht auf einem Gefühl, dieses Gefühl ist auch Eindruck, kein ursprünglich gegebener, sondern ein allmälig gewordener: dieser Eindruck, dieses Gefühl bildet das Original, dessen Copie die Idee der Causalität ist. Kraft dieses Gefühls kann ich nie beweisen, daß zwei Thatsachen an sich verknüpft sind, sondern nur an ihren Zusammenhang glauben, ich erwarte durch ein unwillkürliches Gefühl, gleichsam instinctmäßig, daß wenn die eine Thatsache kommt, die andere nicht ausbleiben wird: ich glaube an diese Folge. Dieser Glaube ist nicht demonstrativ, wie ein Vernunftschluß, aber er bewirkt unsere Erfahrungsschlüsse und bildet den Grund aller empirischen Sicherheit.*)

So löst Hume sein Problem: alle menschliche Erkenntniß ist entweder demonstrativ (wie die Mathematik) oder empirisch, alle empirische Erkenntniß besteht in der Causalverknüpfung von Thatsachen, der Begriff der Causalität gründet sich auf einen Glauben, dieser Glaube auf ein Gefühl, dieses Gefühl

*) Ess. Sect. VII, P. 2. Vgl. Sect. V, P. 1, 2.

auf eine Gewohnheit, welche ſelbſt in nichts anderem beſteht als in einer oft wiederholten Erfahrung. Unſere Wahrnehmung giebt das Urtheil: erſt A, dann B, die Succeſſion der Eindrücke, das post hoc, ſie giebt nur dieſes. Die Erfahrungserkenntniß behauptet: erſt A, darum B; ſie macht aus dem „dann“ ein „darum“, aus dem „post hoc“ ein „propter hoc“, aus der Succeſſion Cauſalität. Das Mittelglied zwiſchen dem post hoc und propter hoc iſt die Wiederholung deſſelben post hoc, derſelben Succeſſion, d. h. der Kern der Cauſalität iſt eine gewohnte Succeſſion, es iſt alſo die Gewohnheit und der darauf gegründete Glaube, welcher das „post hoc“ in ein „propter hoc“ verwandelt.

Es giebt daher keine Erkenntniß, die objectiv und nothwendig wäre: ſie iſt nicht objectiv, denn die Gegenſtände unſerer Erkenntniß ſind lediglich unſere Vorſtellungen; ſie iſt nicht nothwendig, denn der Grund unſerer Erkenntniß iſt kein Axiom, ſondern ein Glaube. Damit iſt der Skepticismus vollſtändig ausgeſprochen, der Zweifel an der Erkenntniß folgt aus der Einſicht, daß der Grund aller Erkenntniß blos im Glauben beſteht. Dieſen Wendepunkt nennt Hume ſelbſt „gemäßigten Skepticismus“, weil er am Thatbeſtande der menſchlichen Erkenntniß, ſoweit ſie Erfahrung iſt, nichts ändern, ſondern nur die Anſicht darüber aufklären will, er will nur die Richtſchnur zeigen, der wir factiſch in allen unſeren Einſichten folgen; er weiß ſehr wohl, daß die Natur mächtiger iſt als der Zweifel, daß die Menſchen niemals aufhören werden Erfahrungen zu machen, Erkenntniſſe darauf zu gründen und dieſe Erkenntniſſe für feſte Wahrheiten zu halten, für Ueberzeugungen, nach denen ſie handeln; er will den ächten Schatz der menſchlichen Erkenntniß um nichts ärmer

und werthloſer machen, ſondern uns nur über die Mittel belehren, womit wir den Schatz erworben haben und den erworbenen allein vermehren können.*) Er beleuchtet den wahren Grund unſerer Erkenntniß und zerſtört den eingebildeten; jenſeits der Erfahrung giebt es überhaupt keine Erkenntniß, dieſſeits derſelben reicht unſere Erkenntniß nur ſo weit als die Gewohnheit, innerhalb der Gewohnheit giebt es keine letzte und vollkommene, ſondern nur annähernde und ſubjective Gewißheit, d. h. Wahrſcheinlichkeit. Die Gewohnheit beweiſt nichts, ſie glaubt nur, das Außergewöhnliche iſt immer ein Mögliches, das Gewohnte nie ein Bewieſenes, denn es iſt nie dergeſtalt nothwendig, daß ſein Gegentheil unmöglich wäre.**)

Giebt es keine Erkenntniß jenſeits der Erfahrung, ſo giebt es keine Theologie, außer eine ſolche, die ſich auf übernatürliche Offenbarung gründet. Hume iſt mit Bacon und Bayle derſelben Meinung, daß der religiöſe Glaube und die menſchliche Vernunft einander ausſchließen. Es giebt überhaupt keine andere rationale oder demonſtrative Wiſſenſchaft als die Mathematik, es giebt außer der Mathematik keine andere menſchliche Erkenntniß als die gewohnheitsmäßige Erfahrung. „Wenn wir", ſo ſchließt Hume ſeine philoſophiſchen Verſuche, „überzeugt von dieſen Grundſätzen, Bibliotheken durchſuchen wollten, welche Zerſtörung müßten wir da nicht anrichten? Wenn wir z. B. ein Buch aus der Theologie oder Metaphyſik in die Hand nehmen, ſo müßten wir fragen: enthält das Buch abſtracte Unterſuchungen über Größe und Zahl? Nein! Oder Unterſuchungen der empiriſchen Vernunft über Facta und exiſtirende Dinge? Nein! Nun ſo werft das

*) Ess. Sect. XII, P. 2 (Schluß), P. 3. **) Ess. Sect. VI.

Buch ins Feuer, denn es kann nichts als Sophistereien und Täuschungen enthalten!*)

II.

Die Idee der Substanz.

1. Richtigkeit der bisherigen Lehre. Das Problem.

Mit der Idee der Ursache oder Kraft, die in der Natur der Dinge wirken soll, unabhängig von unseren Vorstellungen, hängt die Idee des Trägers einer solchen Kraft oder Wirksamkeit genau zusammen, der Begriff eines Dinges, dem die Kraft inwohnt: diesen Begriff bezeichnen wir mit dem Worte Substanz und verstehen darunter das selbständige, von unseren Vorstellungen unabhängige Dasein, das den Erscheinungen zu Grunde liegt. Wir wissen, wie in Ansehung dieses Begriffs Locke zwischen Skepticismus, Materialismus und Deismus geschwankt, wie Berkeley die Substantialität der Dinge außer uns völlig verneint, dagegen die der Geister ebenso nachdrücklich behauptet hatte; wir sind dem fraglichen Punkte bei Hume schon wiederholt begegnet und haben bemerkt, daß er für gut gefunden, die ganze darauf bezügliche Untersuchung in seinen Essays zu übergehen. Ob ihm für die populäre Schrift diese Materie zu schwierig oder wegen ihres Zusammenhangs mit den Glaubensfragen in Betreff Gottes und der menschlichen Seele zu mislich erschien, lassen wir dahingestellt. In seinem Hauptwerk hat er die Frage nach der Substantialität der Dinge für den „tiefsten Punkt der Metaphysik" und zugleich für den gelegensten erklärt, um

*) Ess. Sect. XII, P. 3.

an dieſer Stelle ſeine Grundanſchauung auseinanderzuſetzen und einen Abriß ſeines Syſtems zu geben.*)

Zu der Frage nach der Subſtantialität der Dinge überhaupt verhält ſich die nach dem ſelbſtändigen Daſein der Körper und Geiſter, wie der beſondere Fall zur Kategorie, und von dem Daſein einer immateriellen Subſtanz oder Seele hängt es ab, ob von dem menſchlichen Selbſtbewußtſein die „perſönliche Identität", von dem menſchlichen Daſein Perſönlichkeit gelten ſoll oder nicht.

Die Entſcheidung aller dieſer Fragen hat den Philoſophen bisher wenig Mühe verurſacht, ſie haben die Hauptfrage mit einer Definition, die beſonderen Fragen über die Subſtantialität der Körper und Geiſter mit einigen leichtfertigen Beweiſen für abgemacht gehalten. Die Definition war nichtsſagend, die Beweiſe falſch. Wenn die Metaphyſiker ſagen, die Subſtanz ſei dasjenige, was durch ſich ſelbſt iſt, ſo geben ſie eine leere Worterklärung, die auf alles paßt. Keine Definition enthält das Merkmal der Exiſtenz; die Subſtanz iſt ſowenig als die Cauſalität ein Vernunftbegriff. Wenn die Materialiſten behaupten, alle Vorſtellungen müſſen räumlich, local, körperlich ſein, ſo haben ſie Unrecht; es giebt pſychiſche Vorgänge, die nicht local ſind, die Leidenſchaften, ſagt Hume, ſind weder rechts noch links. Wenn ihre Gegner behaupten, keine Vorſtellung könne ausgedehnt oder räumlich ſein, ſo haben ſie Unrecht, denn Ausdehnung und Raum ſind ſelbſt Vorſtellungen. Wenn dieſe Gegner ſagen, es müſſe eine denkende oder immaterielle Subſtanz geben, denn es ſei unbegreiflich, wie die Materie jemals Urſache des Denkens ſein könne,

*) Treat. I. P. 4. Sect. 2.

ſo iſt dieſer Beweis völlig verfehlt, denn es iſt ebenſo unbegreiflich, wie die Materie jemals Urſache der Bewegung ſein kann, denn es iſt unbegreiflich, wie überhaupt etwas Urſache ſein kann. Wenn dieſe Spiritualiſten alle Vorſtellungen aus einer vorſtellenden Subſtanz herleiten wollen, ſo erklären ſie ja die Vorſtellungswelt für Modificationen einer Subſtanz; folgerichtiger Weiſe müßten ſie auch die ganze Erſcheinungswelt für Modificationen einer Subſtanz erklären und dem Spinozismus in die Arme fallen, während ſie mit der Theologie ſchönthun.*)

Jede Idee ſtammt von einem Eindruck. Da nun die Idee der Subſtanz ein Weſen bezeichnet, das, unabhängig von unſeren Vorſtellungen, den veränderlichen Erſcheinungen zu Grunde liegt, alſo ſelbſt beharrlich und unveränderlich iſt, ſo müßte es zur Erklärung dieſer Idee einen Eindruck geben (unabhängig von allen Eindrücken), der beſtändig derſelbe bleibt. Es giebt keinen ſolchen Eindruck; es giebt kein Original, deſſen Abbild die Idee der Subſtanz ſein könnte. Daher beſteht dieſe Vorſtellung, da wir ſie haben, in einer unwillkürlichen Täuſchung. Dieſe Täuſchung iſt zu erklären.

2. Auflöſung. Die Illuſion der Einbildung.

Die Frage heißt: wie kommen wir zu der Vorſtellung eines Objects, das in allen Veränderungen als daſſelbe erſcheint, zu dieſer Vorſtellung der Identität eines Objects, die wir auf Grund unſerer Eindrücke nie haben und haben können? Die Eindrücke ſind verſchieden, das Object erſcheint im Wechſel beharrlich. Wie kann ſich aus dem Material ſol-

*) Treat. I. P. 4. Sect. 5.

cher Eindrücke eine ſolche Vorſtellung bilden? Offenbar nur dadurch, daß wir für ein und daſſelbe nehmen, was in der That verſchieden iſt, daß wir Einheit und Verſchiedenheit, Identität und Succeſſion verwechſeln: durch eine ſolche „Illuſion", die ſich unwillkürlich vollzieht und darum der Lebhaftigkeit und Stärke eines Eindrucks gleichkommt. Die Sinne können es nicht ſein, welche dieſe Illuſion bewirken, denn ſie geben uns die Folge verſchiedener Eindrücke; die Vernunft kann es auch nicht ſein, denn ſie erkennt jene Verſchiedenheit: es wird daher die Einbildungskraft ſein müſſen, aus der die Täuſchung hervorgeht, und die Aſſociation der Vorſtellungen, wodurch ſie zu Stande kommt.

Je unähnlicher die Vorſtellungen ſind, um ſo willkürlicher iſt die Verknüpfung, um ſo weniger wird ſich die Einbildungskraft verſucht fühlen, ſie für ein und daſſelbe Object zu nehmen. Setzen wir aber, die Vorſtellungen ſeien einander ſo ähnlich wie A_1, A_2, A_3 u. ſ. f., ſo wird nach den uns bekannten Attractionsgeſetzen eine unwillkürliche Verknüpfung ſtattfinden und eine natürliche Vorſtellungsreihe entſtehen; doch wird bei unterbrochenem Fortgange von einem Gliede zum andern ſich die Einbildungskraft nicht einen Augenblick über die Verſchiedenheit ihrer Vorſtellungen täuſchen. Geſchieht dagegen die Verknüpfung nicht blos unwillkürlich, ſondern auch ohne jede Unterbrechung, ohne allen Anſtoß, alſo auf die leichteſte Weiſe, ſo merkt die Einbildungskraft nicht mehr, daß ſie von einer Vorſtellung zu einer andern übergeht, ſie wird die Verſchiedenheit der Vorſtellungen nicht mehr gewahr und bildet ſich daher ein oder glaubt, daß ſie fortwährend mit einem und demſelben Objecte zu thun hat. Sie nimmt ihr eigenes Thun, weil ſie es nicht merkt, für die

Natur der Vorſtellung, ſie nimmt den ſtetigen Fortgang, den ſie ſelbſt macht von A_1 zu A_2, A_3 u. ſ. f., für das ſtetige oder beſtändige Daſein von A und kommt ſo zu der Vorſtellung eines continuirlichen Objects. Auf dieſe Art verwechſelt die Einbildung ſich mit dem Gegenſtande: das iſt und ſo entſteht die Illuſion, um die es ſich handelt.*)

3. Identität und Subſtantialität des Ich.

Vermöge dieſer Illuſion ſieht die Einbildungskraft in verſchiedenen Vorſtellungen ein und daſſelbe Object und glaubt daher an deſſen Identität und Beſtändigkeit. Je weniger die Verſchiedenheit der Vorſtellungen und deren Succeſſion gemerkt wird, um ſo mehr wird die Identität und Beſtändigkeit des Objects gemerkt, um ſo lebhafter und ſtärker wird dieſe Vorſtellung, d. h. ſie wird geglaubt. Aus der erſten Illuſion folgt nothwendig die zweite. Erſcheint das Object als identiſch oder beſtändig im Wechſel der Vorſtellungen, ſo muß es auch gelten als unabhängig vom Wechſel der Vorſtellungen, alſo von den Vorſtellungen überhaupt. Glaube ich an die Beſtändigkeit eines Objects, ſo kann ich nicht glauben, daß dieſes Object erſt entſteht, wenn es in meinem Gemüth gegenwärtig iſt, und vernichtet wird, wenn es aus meinem Gemüth verſchwindet; ich muß glauben, daß es unabhängig von meinen Vorſtellungen und außer mir exiſtirt: der Glaube an die Identität der Objecte fordert den Glauben an deren Subſtantialität.**)

Wenn die Einbildung nicht merkt, daß ſie aſſociirt, d. h.

---

*) Treat. I. P. 4. Sect. 2 und Sect. 6. **) Treat. I. P. 4. Sect. 2.

von einer Vorstellung zur andern fortgeht, so erscheinen die vielen Vorstellungen als ein (identisches) Object; wenn sie nicht merkt, daß sie verknüpft oder componirt, daß jenes Object ihr eigenes Werk ist oder sich durch ihre Thätigkeit bildet, so erscheint es als von außen gegeben: die Vorstellung erscheint als Ding, das Object als Substanz. Je gewohnter eine Thätigkeit ist, um so weniger wird sie gemerkt. Je gewöhnlicher und eingelebter daher die Vorstellungen sind, deren Verknüpfung unsere Einbildungskraft fortwährend beschäftigt, um so weniger merkt diese ihr Geschäft, um so mehr verstärkt sich der Eindruck der Identität und Substantialität der vorgestellten Objecte, und es entsteht kraft eines solchen Eindrucks, der nicht stärker sein kann, der unerschütterliche Glaube an das Dasein der äußeren Körperwelt und des eigenen Ich. Kein Wunder also, daß das gewöhnliche Bewußtsein diesen Glauben hat, da er in buchstäblichem Sinn auf dem gewöhnlichen Bewußtsein beruht. Es ist wiederum die Gewohnheit, welche den Eindruck macht, dessen Folge und Abbild die Idee der Substanz ist.

Wenn physische Körper in ihren Massen sich unmerklich verändern, so merkt die Einbildungskraft nur die Identität, und die Körper erscheinen ihr als dieselben Objecte. So verhält es sich mit den Weltkörpern. Selbst wenn sich ein Körper in kurzer Zeit total verändert, aber diese Veränderung eine völlig gewohnte und darum erwartete ist, so sieht die Einbildungskraft immer denselben Körper. So verhält es sich z. B. mit den Flüssen.

Wenn ein technischer Körper immer demselben Zweck dient, unter dem die Einbildungskraft ihn zu betrachten gewöhnt ist, so bleibt der Eindruck desselben Objects, so sehr auch die Theile

deſſelben verändert werden, wie z. B. bei einem ausgebeſſerten Schiff oder einer umgebauten Kirche. Wenn die Theile eines Körpers immer dieſelben Functionen haben, die ſich wechſelſeitig erhalten, ſo wird die Veränderung der Theile nicht hindern, daß ſie als dieſelben Objecte erſcheinen, wie es der Fall iſt mit den organiſchen Körpern. Und wie mit der Identität der Körper, ebenſo verhält es ſich mit der perſönlichen Identität, dieſer großen Frage, von der Hume die Philoſophie ſeines Zeitalters bewegt findet.*)

Die Vorſtellung eines beſtändigen Objects iſt nicht möglich ohne die eines beſtändigen Subjects. Dem Glauben an das ſelbſtändige Daſein einer Außenwelt, an eine Subſtanz als Träger der äußeren Veränderungen correſpondirt der Glaube an eine Subſtanz als Träger der inneren, an eine vorſtellende Subſtanz, an das Daſein der Seele oder des Ich.**) Es giebt von dem Ich keinen Eindruck, alſo auch keine natürliche oder gegebene Vorſtellung; die Vorſtellung, die wir von dem eigenen Ich haben, iſt daher eine gemachte. Nun gilt die Seele als immaterielle oder denkende Subſtanz, als Urſache der Vorſtellungen, daher hat die Idee der Seele denſelben Urſprung als die Idee der Subſtanz und Cauſalität, ſie iſt durch die Einbildungskraft gemacht d. h. erdichtet. In Wahrheit ſind wir eine Collection von Vorſtellungen. Wäre dieſe Collection ein ungeordneter Haufen, ſo wäre die Vorſtellung von einem Weſen (Ich), das ſie in ſich begreift, umfaßt, vereinigt, vollkommen unmöglich, dieſe Idee iſt alſo dadurch bedingt, daß die Collection der Vorſtellungen in uns eine Ordnung, eine Kette, einen Zuſammenhang bildet, den

*) Treat. I. P. 4. Sect. 6. **) Ebendaſ. I. P. 4. Sect. 2.

die Einbildungskraft nach den uns bekannten Gesetzen vollzieht. Die Einbildungskraft (Association) ist das Band der Ideen; dieses Band, als Object vorgestellt (personificirt), heißt Seele oder Ich. Es verhält sich daher mit dem Ich oder der Identität der Person, wie mit der Identität eines Staates, der in Wahrheit eine Gesellschaft wechselnder Individuen ausmacht, die nach derselben Ordnung regiert werden. Die Idee des Ich ist bedingt durch die Ordnung oder Kette der Vorstellungen, in welcher die gegenwärtigen Glieder abhängen von den vergangenen oder im Gedächtniß aufbewahrten. Daher nennt Hume das Gedächtniß „die Hauptquelle der persönlichen Identität". Sowenig das Band unserer Vorstellungen ein reales, für sich bestehendes Wesen (Substanz) ist, sowenig ist es die Seele; sie ist, wie jenes imaginär d. h. ein Product der Einbildung. Die persönliche Identität ist eine geglaubte Vorstellung, die so weit reicht, als sich der Faden des Gedächtnisses ausdehnen und in seinen Lücken ergänzen läßt.*)

4. Einbildung und Vernunft.

Die Einbildung kommt zu der Vorstellung, daß es Objecte außer den Vorstellungen giebt, Dinge an sich, die durch einen nothwendigen Zusammenhang verknüpft sind; die Vernunft durchschaut das Thun der Einbildung und erklärt: es giebt als erkennbare Objecte nur Vorstellungen und deren Association. Hier ist ein Widerstreit zwischen Einbildung und Vernunft. Die falsche Art der Lösung ist die dogmatische Philosophie, die es mit beiden Parteien hält, beiden gleich

*) Treat. I. P. 4. Sect. 6.

Recht giebt und eine Misgeburt aus beiden bildet: es giebt also Dinge und Vorstellungen, die sich verhalten, wie Ursache und Wirkung, wie Urbild und Abbild, und daraus erklärt sich die Erkenntniß der Dinge. Sehen nun die Leute ein, daß sich daraus die Erkenntniß nicht erklärt, so suchen sie nach dem Unerkennbaren und wälzen den Stein des Sisyphus oder beruhigen sich bei den „verborgenen Eigenschaften der Dinge", wie der Pöbel bei seiner Dummheit. Die richtige Art der Lösung ist die Vernunfteinsicht, daß es eine reale und nothwendige Erkenntniß der Dinge nicht giebt, sondern an das Dasein und den nothwendigen Zusammenhang der Dinge nur geglaubt wird vermöge der Einbildung: das ist der Skepticismus, der das gewöhnliche Bewußtsein erklärt und damit rechtfertigt.*)

III.

Gewohnheit und Geschichte.

Die Gewohnheit ist bei Hume nicht blos der Erklärungsgrund unserer empirischen Erkenntniß, sondern die große Führerin des menschlichen Lebens überhaupt.**) Unser Leben wie unsere Bildung sind Resultate unserer Gewöhnungen, die allmälig entstehen und nur allmälig verändert werden können. Die menschlichen Gewohnheiten und Sitten in ihren allmäligen und langsamen Metamorphosen sind die geschichtlichen Bildungsprozesse. Wer daher die Macht der Gewohnheit und der habituell gewordenen Sitte nicht versteht, wird auch nicht im Stande sein, den geschichtlichen Gang mensch-

*) Treat. I. P. 4. Sect. 2 und 3. **) Phil. Ess. Sect. V. P. 1.

liſcher Dinge zu erklären. Jede plötzliche Aufklärung, jede plötzliche Staatsveränderung iſt durchaus geſchichtswidrig; ſowenig Glaube und Staat mit einem Schlage gemacht werden, ſowenig laſſen ſich beide plötzlich verändern. Unter den Philoſophen der engliſch-franzöſiſchen Aufklärungszeit iſt David Hume der einzige, der nicht geſchichtswidrig dachte, weil er einſah, daß nicht Grundſätze und Theorien, ſondern Gewohnheiten das menſchliche Leben und deſſen Glauben beherrſchen. Dieſelbe Anſchauungsweiſe, die ihn in der Philoſophie zum Skeptiker werden ließ, machte ihn zu einem menſchen- und ſtaatskundigen Geſchichtsſchreiber. Will man den Unterſchied deutlich vor Augen haben, der in dieſem Punkte zwiſchen unſerem Skeptiker und der Aufklärungsmode des Zeitalters beſteht, ſo vergleiche man Hume's Geſchichtsſchreibung mit der Voltaire's. Nirgends aber tritt ſeine geſchichtliche Denkart bemerkenswerther hervor, als gerade an der Stelle, wo in der Zeitphiloſophie ein vollkommen geſchichtswidriges Dogma herrſchte. Hume iſt der ausgeſprochene Gegner der Vertragstheorie und bekämpft dieſe Lehre in Locke und Rouſſeau, er ſieht, wie eine ſolche Theorie mit aller geſchichtlichen Erfahrung und Möglichkeit ſtreitet und einem philoſophiſchen Hirngeſpinſt gleichkommt. Ehe die Menſchen ein förmlicher Vertrag vereinigen konnte, hatte ſie ſchon die Noth vereinigt, die Noth bewirkte ohne Vertrag, daß einer befahl und die andern gehorchten. „Jede Ausübung der Gewalt eines Oberhauptes", ſagt Hume, „konnte zunächſt nur particular und durch die gegenwärtigen Bedürfniſſe der Lage gefordert ſein, aber der Nutzen machte die Ausübung häufiger, und durch die öftere Wiederholung entſtand allmälig eine auf Gewohnheit gegründete Beiſtimmung des Volkes." So ſetzt Hume an die

Stelle des Vertrags die Gewohnheit und erklärt den Staat genau so als die Erkenntniß; diese gründet sich auf gewohnte Erfahrung, jener auf gewohnten Gehorsam, die Gewohnheit bindet die Menschen an die eingelebte Staatsordnung und sichert deren Bestand gegen jeden gewaltsamen Angriff. Was Schiller seinen Wallenstein sagen läßt, ist aus Hume's Seele gesprochen: „Das ganz Gemeine ist's, das ewig Gestrige, was morgen gilt, weil's heute hat gegolten, denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht, und die Gewohnheit nennt er seine Amme."

Die Erfahrungsphilosophen sollten die geschichtliche Erfahrung am wenigsten verkürzen und gerathen mit ihr in einigen Hauptpunkten ihrer Lehre in den offensten Widerstreit. Jene tabula rasa, von der sie reden, existirt nicht, weder in noch außer uns. Ihre Staatstheorie setzt Menschen voraus, die sich in der Lage befinden, erst einen Staat zu machen, die unmittelbar als eine ganz neue und völlig fertige Generation aus der Hand der Natur kommen. Solche Menschen existiren nicht; wenn sie wären, gäbe es keine Geschichte. Wie klar hat Hume diesen Widerstreit zwischen der geschichtlichen Erfahrung und der herkömmlichen Erfahrungsphilosophie durchschaut! „Wenn eine Menschengeneration auf einmal vom Schauplatze ab und eine andere aufträte, wie es mit Seidenwürmern und Schmetterlingen der Fall ist, so könnte das neue Geschlecht durch Vertrag eine neue Staatsform einführen, ohne Rücksicht auf die Gesetze und Sitten, die bei ihren Vorfahren galten. Da aber das menschliche Geschlecht in einer beständigen Flut ist, in jedem Augenblick einer die Welt verläßt und ein anderer geboren wird, so ist es nothwendig zur Festigkeit der öffentlichen Zustände, daß sich die junge Nach-

kommenſchaft der eingeführten Verfaſſung anſchmiegt und dem Pfade folgt, den die Väter anbahnten. Einige Neuerungen müſſen nothwendig in jeder menſchlichen Einrichtung ſtattfinden, und es iſt glücklich, wenn ſie der erleuchtete Genius des Zeitalters auf die Seite der Vernunft, Freiheit und Gerechtigkeit leitet."

Der geſchichtswidrige Grundſatz führte zu geſchichtswidrigen Folgerungen. Wenn es feſtſtand, daß einſt der Staat durch Vertrag aus einer tabula rasa entſtanden war, ſo durfte ein neuer Vertrag mit dem gegebenen Staat wieder tabula rasa machen. Die Vertragstheorie eines Hobbes wurde in Rouſſeau zur Revolutionstheorie, und der Zeitpunkt kam, wo mit dem gegebenen Staat wirklich tabula rasa gemacht wurde. Mit der Vertragstheorie bekämpft Hume zugleich die Revolutionstheorie in völligem Gegenſatz zu Rouſſeau. „Wollten dieſe Sophiſten ſich in der Welt umſehen", ſagt der erfahrene Skeptiker, „ſo würden ſie nichts finden, daß im geringſten ihren Ideen entſpricht; in der That giebt es kein fürchterlicheres Ereigniß als die gänzliche Auflöſung einer Verfaſſung, die den großen Haufen entfeſſelt und die Beſtimmung einer neuen Staatsordnung von einer Menge abhängig macht, die ſich an Zahl dem ganzen Volkskörper nähert, denn das ganze Volk entſcheidet eigentlich nie. Jeder vernünftige Mann wünſcht in einem ſolchen Fall eine ſtarke Armee und an deren Spitze einen Führer, der ſchnell den Preis ergreifen und dem Volke einen Herrn geben kann, den ſelbſt zu wählen die Menge ganz unfähig iſt. So wenig entſpricht der wirkliche Lauf der Dinge den philoſophiſchen Begriffen jener Leute." Wenn alſo der Fall eintreten ſollte, der die Revolution zur Thatſache macht und einen Rouſſeau

in einen Robespierre verwandelt, ſo weiß Hume im voraus, was er zu wünſchen hat: er hofft auf einen Napoleon!

Wir haben geſehen, wie Hume und Rouſſeau ſich perſönlich berührt und einander entfremdet hatten. Beide ſtehen vor der Schwelle der franzöſiſchen Revolution, beide ſuchen das menſchliche Wiſſen auf einen natürlichen Glauben zurückzuführen, Hume als nüchterner Skeptiker, Rouſſeau als gläubiger Naturaliſt. In dem Zeitalter der Revolution, die ſie nicht mehr erlebten, konnten ihre Geiſter durch keine größere Kluft getrennt ſein: Robespierre vertieft in Rouſſeau's Staatslehre und Ludwig XVI. in Hume's Geſchichte der Stuarts!

Schluß.

I.

Erfahrungsphiloſophie und Glaubensphiloſophie.

Hamann und Jacobi.

Wir ſind am Ziel. Die Erfahrungsphiloſophie hat in Hume den Lauf vollendet, den ſie mit Bacon begonnen hatte. Ihre Richtungen waren durch zwei Aufgaben beſtimmt. Zuerſt mußte die Erfahrung als das einzige Mittel und Werkzeug fruchtbarer Welterkenntniß gefordert werden in Abſicht auf die großen Bildungszwecke der Menſchheit. Dieſe Forderung erhob Bacon mit der Macht und Geltung eines neuen Culturprincips. Ihm galt die Welt als Object, die geforderte Erfahrung als deſſen Abbild. Die zweite Aufgabe will, daß die Erfahrung erklärt wird. Jetzt gilt die Erfahrung als Object, die Erfahrungsphiloſophie als deſſen Abbild; jetzt ſoll ſich dieſe zu jener verhalten, wie die Theorie zum Vorgang, die Erklärung zur Thatſache, die Copie zum Original. Mit dieſer Wendung wird die Erfahrungsphiloſophie zur Erkenntnißtheorie und damit ihrem ganzen Umfange nach zur menſchlichen Geiſteslehre.

Vergleichen wir die ſenſualiſtiſche Erkenntnißtheorie ſeit Locke mit der natürlichen Erfahrung ſelbſt, wie ſie geht und ſteht, als ob dieſe der lebendige Menſch, jene die Büſten wären, die ſie abformen, ſo erſcheint uns Hume's Lehre als das ähnlichſte Abbild, denn ſie erklärt das gewöhnliche Bewußtſein, wie es leibt und lebt, und zeigt, wie daraus die ſogenannte Erkenntniß hervorgeht.

Der Glaube iſt nach Hume die Wurzel alles Erkennens. Es giebt von dem Daſein der Dinge keine andere Gewißheit, als dieſen Glauben, der eines iſt mit der lebendigſten Vorſtellung. Hier iſt der Punkt, in dem die deutſchen Glaubensphiloſophen Hamann und Fr. H. Jacobi auf Hume hinweiſen und mit ihm gemeinſchaftliche Sache machen gegen alle dogmatiſchen Erkenntnißſyſteme, gleichviel aus welchem Stoff ſie fabricirt ſind, ob aus dem der Wahrnehmungen oder der Verſtandesbegriffe. Nur daß Hume's Glaube das Werk unſerer Einbildung iſt, der hamann-jacobi'ſche dagegen das göttlicher Offenbarung.

II.

Erfahrungsphiloſophie und natürliche Erfahrung.

Die ſchottiſche Schule.

Vergleichen wir Hume's Glaubenslehre mit dem gewöhnlichen Bewußtſein ſelbſt, deſſen Conterfei ſie ſein will, ſo ſpringt eine Differenz hervor, eine Unähnlichkeit in den Grundzügen. Dort gilt als Täuſchung, was hier als die ſicherſte Gewißheit feſtſteht: die Ueberzeugung von dem Daſein der Geiſter und Körper, der Perſonen und Dinge. Sowenig dieſe Ueberzeugung bewieſen werden kann, ſowenig ſoll ſie

bezweifelt werden dürfen, oder die Erfahrungsphiloſophie geräth in Zwieſpalt mit den Grundlagen der natürlichen Erfahrung. Daher nehme ſie das natürliche Bewußtſein mit ſeinen Grundüberzeugungen nicht blos zum Object, welches ſie erklärt, ſondern zur alleinigen und unwiderſprechlichen Richtſchnur ihres Verfahrens; nicht Vorſtellungen oder Ideen, ſondern Ueberzeugungen ſind die Urthatſachen des menſchlichen Geiſtes, ohne welche der Verſtand ins Bodenloſe ſinkt, und die kein Skepticismus dem menſchlichen Bewußtſein ausredet. Werden jene Ueberzeugungen erſt abgeleitet aus Ideen, ſo iſt die nothwendige Folge, daß ſie als Producte der Einbildung erſcheinen und dem Skepticismus verfallen. Das einfache, natürliche Bewußtſein glaubt an die Natur, an die Exiſtenz der Dinge, der geiſtigen und körperlichen, an das Vorhandenſein ſowohl der wahrnehmenden Subjecte als der Empfindungsobjecte, und es wird dem Skepticismus nie glauben, daß dieſer Glaube Täuſchung ſei, wenn auch eine noch ſo unwillkürliche. Hat nun die Erfahrungsphiloſophie keine andere Aufgabe, als dieſes natürliche Bewußtſein zu erklären, und ſoll die Probe ihrer Rechnung darin beſtehen, daß ihr Reſultat dem Inhalte des natürlichen Bewußtſeins gleichkommt, ſo wird man finden, daß Hume's Rechnung nicht ſtimmt, daß ſich dieſer Skepticismus irgendwo verrechnet haben müſſe, daß ſein folgenſchwerer Irrthum geſchehen ſei, ſobald die natürliche Weltanſicht für ein Machwerk der Einbildung gelte, daß dieſer Irrthum geſchehen müſſe, ſobald in der Unterſuchung des menſchlichen Geiſtes ausgegangen werde von unverbundenen Vorſtellungen als dem urſprünglich Gegebenen. Darin liege das πρῶτον ψεῦδος, das Berkeley und Hume in die Irre geführt habe! Die Grundlagen unſerer natürlichen Weltanſicht,

dieſe Urthatſachen des menſchlichen Geiſtes, gelten für unſere Compoſitionen, für Machwerke der Einbildung, und was erſt durch künſtliche Analyſe und Abſonderung gefunden werde, die Einzelvorſtellungen, nehme man für das urſprünglich Gegebene. Als ob die natürliche Körperwelt im Laboratorium des Chemikers und die natürliche Vorſtellungswelt vom Organon der Logik gemacht wäre! Berkeley und Hume haben die natürlichen Verhältniſſe des menſchlichen Geiſtes umgekehrt, die Wiederumkehrung dieſer Lehren ſtellt das richtige Verhältniß wieder her und giebt ſich als ſolide Erfahrungsphiloſophie, die das gewöhnliche Bewußtſein, die natürliche und gemeingültige Weltanſicht zu ihrer Richtſchnur nimmt und unter dieſer Vorausſetzung den menſchlichen Geiſt unterſucht. Es iſt die Philoſophie des gemeingültigen Verſtandes, „common sense“, die in Abhängigkeit von Hume und im Widerſtreit mit ihm ſeine Landsleute eingeführt haben: die ſchottiſche Schule von Th. Reid bis W. Hamilton, die durch Th. Reid und D. Stewart, ihre beiden Hauptvertreter, auf die franzöſiſche Philoſophie dieſes Jahrhunderts gewirkt und hier beſonders in Royer Collard und Th. Jouffroy eifrige Nachfolger gefunden hat. Es iſt die Schule der empiriſchen Pſychologen im Gegenſatz zu den Materialiſten.

Als fundamentale Gewißheit galt bei Descartes die Realität des denkenden Subjects, bei Bacon die der Erfahrungsobjecte; Hume verhält ſich zu beiden Ausnahmen gleichmäßig verneinend, die ſchottiſche Schule verhält ſich zu beiden gleichmäßig bejahend, denn ſie gelten ihr als Urthatſachen des natürlichen Bewußtſeins. Deshalb neutraliſiren ſich hier, in dieſer Erfahrungsphiloſophie mit abgeſtumpftem Skepticismus, die beiden großen Gegenſätze des Rationalismus und Empiris-

mus, und es entſteht eine eklektiſche Richtung, die ſich beſonders in Frankreich durch V. Couſin hervorgethan hat.

III.

Erfahrungsphiloſophie und kritiſche Philoſophie.

Hume und Kant.

Die ſchottiſche Schule tadelt an Hume, daß er die Thatſache der natürlichen Erfahrung ſtatt vorauszuſetzen ableite und dadurch zu einem Ergebniſſe geführt werde, welches die Objectivität und Nothwendigkeit der Erkenntniß beſtreite; ſie will die Anfechtungen des Skepticismus loswerden, indem ſie die Grundlagen der menſchlichen Erkenntniß außer Frage ſetzt. Wenn man ſie zum Probleme mache, ſo werden ſie problematiſch. Das aber heißt das Erkenntnißproblem nicht löſen, ſondern verneinen und das Kind mit dem Bade ausſchütten; auf dieſe Weiſe kommt man nicht über Hume hinaus, ſondern kehrt auf einen Standpunkt zurück, der aller erkenntnißtheoretiſchen Unterſuchung vorausgeht.

Das Problem ſteht feſt. Die Thatſache der Erfahrung will erklärt d. h. abgeleitet werden; man will wiſſen, wie ſie entſteht. Daß Hume dieſer Entſtehung nachging und die pſychologiſche Werkſtätte zu erleuchten ſuchte, in der ſie entſteht, giebt ſeinen Unterſuchungen ihren dauernden Werth und erhebt ſie unter die verdienſtvollſten Leiſtungen in der Geſchichte der Erkenntnißtheorie. Die Frage iſt nur, ob ſeine Erklärung richtig war? Daß ſie ſkeptiſch ausfällt, iſt allerdings ein Zeichen der Nichtübereinſtimmung mit der Thatſache der natürlichen Erfahrung, welches die Schotten mit Recht bedenklich gemacht hat.

Hume erklärt die Erfahrungserkenntniß aus jenem Glauben an die nothwendige Verknüpfung der Vorstellungen, den die Einbildung macht vermöge der Gewohnheit, die selbst nichts anderes ist als eine oft wiederholte Erfahrung. So ist es die Erfahrung, welche die Erfahrung macht; so wird vorausgesetzt, was erklärt werden soll, und die hume'sche Erklärung bewegt sich in jenem augenscheinlichen Cirkel, den schon die alten Skeptiker bemerkt und unter den Tropen, die sie den dogmatischen Philosophen entgegenhielten, als den „Diallelos" bezeichnet haben. Wenn die Schotten die Thatsache der Erfahrung als etwas ursprünglich Gegebenes setzen, so thun sie mit Bewußtsein, was Hume that, ohne es zu wollen, und im Grunde wiederholen sie Hume, ohne es zu wissen.

Hume hat also die Erfahrung *nicht* erklärt, er hat dieses Problem nicht gelöst, sondern nur *verdeutlicht*, aber so verdeutlicht, daß nach ihm kein selbständiger Denker dagegen blind sein konnte; er mußte sehen, daß dieses Problem im Vordergrunde aller übrigen stand, und daß auf dem Wege, den Hume gegangen war, und den die Erfahrungsphilosophie ihm vorgeschrieben hatte, das Ziel der Lösung verfehlt wurde. Die Erfahrung, die Bacon zum Instrument der Philosophie gemacht hatte, war seit Locke deren Object, dessen Erklärung in erste Frage kam, aber immer wurde die Erfahrung so erklärt, daß sie im Grunde schon feststand. Denn der Causalzusammenhang der Erscheinungen galt bei Locke als eine Thatsache der Wahrnehmung, bei Berkeley als eine Thatsache göttlicher Wirksamkeit, bei Hume als eine oft wiederholte Erfahrung. Locke wollte Sensualist sein; sein Fehler war, daß er es nicht genug war: diesen Fehler entdeckte Berkeley. Berkeley wollte Idealist sein; sein Fehler war, daß er es nicht

vollſtändig war, ſondern die Vorſtellungswelt mit einem Schlage realiſiren wollte durch die unergründliche Wirkſamkeit Gottes: dieſen Fehler ſah Hume. Hume wollte Skeptiker ſein, aber er war nicht ſkeptiſch genug, denn in der gewohnten Succeſſion der Wahrnehmungen, die er unbeſehen annahm, lag ſchon die ganze Erfahrung und die Cauſalität.

Wer dieſen Fehler Hume's entdeckt und das Problem feſthält, muß einen andern Weg ſuchen, einen neuen Ausgangspunkt nehmen, der nicht mehr innerhalb der Erfahrungsphiloſophie liegt, und eine jener Wendungen machen, die Epochen ſind. Dieſe Epoche macht ein deutſcher Philoſoph, I. Kant, in ſeinen Voreltern ein Landsmann Hume's. Zum erſtenmal in der Philoſophie wird ohne jedes Vorurtheil die Frage geſtellt: wie entſteht die Erfahrung? Die Factoren, die ſie bilden, können nicht ſelbſt ſchon Erfahrung ſein. Woher die Succeſſion der Wahrnehmungen?

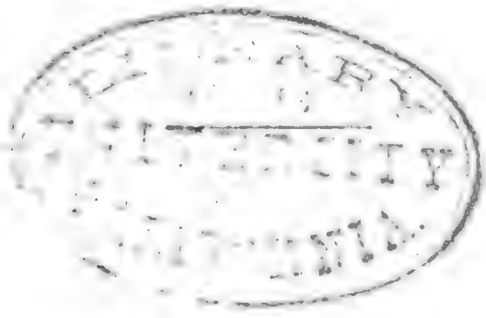
Die Wendung Kant's iſt im Grunde eine ſehr einfache: er verhält ſich zur Erfahrung genau ſo, wie ſich Bacon zur Natur verhalten hatte, er will die Thatſache der Erfahrung ſo erklären, wie Bacon die Thatſachen der Natur erklärt wiſſen wollte. Eine Thatſache erklären heißt unter allen Umſtänden, die Bedingungen darthun, unter denen ſie ſtattfindet, aus denen ſie folgt; dieſe Bedingungen müſſen unter allen Umſtänden der Thatſache vorausgehen und vor derſelben geſucht werden. Kant ſucht die Bedingungen unſerer empiriſchen Erkenntniß nicht über derſelben, wie die deutſchen Metaphyſiker, nicht in ihr, wie die engliſchen Senſualiſten, ſondern vor ihr; weder ſetzt er mit jenen die Erkenntniß in angeborenen Ideen voraus, noch mit dieſen die Erfahrung in ſinnlichen Eindrücken und deren Verknüpfung. Er analyſirt die That-

ſache der Erfahrung, wie Bacon die Erſcheinungen der Natur; wie dieſer die Naturkräfte ſuchte, welche die Dinge bewirken, ſo ſucht Kant die Vernunftkräfte, welche die Erfahrung machen. Den Inbegriff dieſer Bedingungen, die der Erfahrung als „fons emanationis“ vorausgehen, nannte er „reine Vernunft“. Eine Thatſache als gegeben annehmen, dieſelbe empfangen und betrachten als fertiges Object, ſich das Object als ſolches beſchreiben oder erzählen laſſen, ohne ſich um ſeinen Urſprung zu kümmern, heißt in allen Fällen, ſich dogmatiſch verhalten, gleichviel was die Thatſache iſt, ob ein Werk der Natur oder des menſchlichen Geiſtes. Die Frage nach dem Urſprung der Thatſachen, nach der Entſtehung des Werkes iſt kritiſch, ob dieſes Werk ein organiſcher Körper, ein Buch oder ſonſt ein Gebilde der Kunſt iſt. Dieſe Frage, gerichtet auf die Thatſache der Erfahrung und der Erkenntniß überhaupt, dieſes Werk der menſchlichen Vernunft, iſt das Problem der kritiſchen Philoſophie, die Kant begründet. Bacon frug: wie und wodurch ſind die Naturerſcheinungen möglich? Er erwartet die Antwort von der Phyſik nach empiriſcher Methode. Kant frägt: wie und wodurch iſt Phyſik möglich, Mathematik und Erfahrung? Er giebt die Antwort in der „Kritik der reinen Vernunft“, dem Organon einer neuen Philoſophie.

Als er das ſchwierige Werk, das dem erſten Beurtheiler als eine Erneuerung des berkeley'ſchen Idealismus erſchienen war, in den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik“ erläuterte, ſagte Kant, daß vielmehr David Hume derjenige geweſen ſei, der ihn vor vielen Jahren zuerſt aus dem dogmatiſchen Schlummer erweckt und ſeinen Unterſuchungen

im Felde der ſpeculativen Philoſophie eine ganz andere Richtung gegeben habe.

Eingedenk des Mannes, der die Erfahrungsphiloſophie begründet hatte, und von dem auch Hume herkam, ſetzte Kant ein Wort Bacon's aus der Vorrede zum neuen Organon über den Eingang ſeines Hauptwerks: „Wir ſchweigen von uns ſelbſt. Aber von der Sache, um die es ſich handelt, verlangen wir, daß ſie die Menſchen nicht für eine bloße Meinung, ſondern für ein nothwendiges Werk anſehen und überzeugt ſein mögen, daß wir nicht für irgendeine Schule oder eine beliebige Anſicht, ſondern für den Nutzen und die Größe der Menſchheit neue Grundlagen ſuchen. So mögen ſie um ihres eigenen Nutzens willen das Beſte aller bedenken und ſelbſt daran theilnehmen. Sie mögen voller Hoffnung in die Zukunft blicken und nicht fürchten, daß die Erneuerung, die wir unternehmen, grenzenlos und übermenſchlich ſei. Sie ſollen dieſes Werk begreifen, denn es iſt in Wahrheit das Ende und die rechtmäßige Grenze unendlichen Irrthums.“



Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Digitized by Google

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
LOAN DEPT.
Renewals: Call (650) 723-6000
Renew via the Internet at http://www.stanford.edu/dept/library/renew
NOV 1 2 2003
MAY 1 1 2005
JAN 0 5 2006
JAN 0 5 2006

THE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA